

San Jose State University SJSU ScholarWorks

Master's Theses

Master's Theses and Graduate Research

2009

José Martí y su concepto del indio en Ramona

Jonathan Alcántar
San Jose State University

Follow this and additional works at: https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses

Recommended Citation

Alcántar, Jonathan, "José Martí y su concepto del indio en Ramona" (2009). *Master's Theses*. 3710.
DOI: <https://doi.org/10.31979/etd.sy3p-h5fa>
https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/3710

This Thesis is brought to you for free and open access by the Master's Theses and Graduate Research at SJSU ScholarWorks. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of SJSU ScholarWorks. For more information, please contact scholarworks@sjsu.edu.

JOSÉ MARTÍ Y SU CONCEPTO DEL INDIO EN *RAMONA*

A Thesis

Presented to

The Faculty of the Department of Foreign Languages

San José State University

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Masters of Arts

by

Jonathan Alcántar

August 2009

UMI Number: 1478579

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

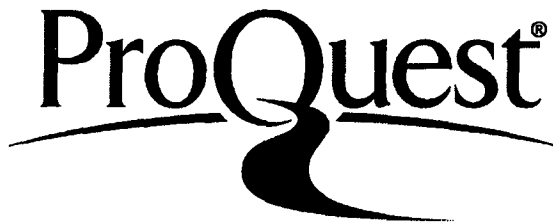
In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI 1478579

Copyright 2010 by ProQuest LLC.

All rights reserved. This edition of the work is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

© 2009

Jonathan Alcántar

ALL RIGHTS RESERVED

SAN JOSÉ STATE UNIVERSITY

The Undersigned Thesis Committee approves the thesis entitled

JOSÉ MARTÍ Y SU CONCEPTO DEL INDIO EN *RAMONA*

by
Jonathan Alcántar

APPROVED FOR THE DEPARTMENT OF FOREIGN LANGUAGES

Anne Fountain 5-18-09
Anne Fountain, Ph.D. Department of Foreign Languages Date

Juan A. Sempere M. 5-18-09
Juan Sempere-Martínez, Ph.D. Department of Foreign Languages Date

Juan F. Matallana 5/18/09
Juan F. Matallana, Ph.D. Department of Foreign Languages Date

U - hoo 5-21-09
Dominique van Hooff, Ph.D. Department of Foreign Languages Date

APPROVED FOR THE UNIVERSITY

David K. Ford 9/23/09
Associate Dean Office of Graduate Studies and Research Date

ABSTRACT

JOSÉ MARTÍ Y SU CONCEPTO DEL INDIO EN *RAMONA*

by Jonathan Alcántar

Helen Hunt Jackson's 1884 novel *Ramona* is popularly associated with the Indian Reform Era in the United States, even though the work failed to stir public sentiment about Indian rights. Jackson's *Ramona* became famous for its love story rather than for its social message. In 1888, Cuban author and patriot José Martí translated *Ramona* into Spanish, seeing in Jackson's novel more than a plea for indigenous rights. For Martí, the translation offered a chance to project the Indian as a symbol of resistance, to synthesize his ideas about indigenous communities in the Americas, and to warn Mexico (where the translation was to be marketed) of threats posed by its powerful neighbor. Martí's preface warned Mexico about U.S. aims, and his slightly shortened Spanish version created a more effective platform than Jackson's work. This thesis argues that Martí's prior writings about Indians culminate in *Ramona* and that his translation follows a socio-symbolic approach that conveys a strong and resilient portrayal of Native Americans.

ACKNOWLEDEGMENTS

Esta tesis no hubiera sido posible sin la valiosa orientación de la Dra. Anne Fountain, quien desde mis inicios académicos, ha sido una mentora y amiga. También dedico este proyecto a mi esposa e hijo, Diana y Ajani Amaru Alcántar y a mis padres por el apoyo incondicional a lo largo de estos años. Agradezco de igual manera al Dr. Conniff, Dra. Curry- Rodríguez, Dra. Da Luz Tarver y a los profesores en mi comité, Dr. Sempere y Dr. Matallana, por todos sus consejos y sugerencias. A la beca Paula por haberme ayudado durante mis estudios en *San José State University* y en los comienzos de un nuevo ciclo como estudiante de posgrado, a la Dra. van Hooff y al Departamento de Lenguas Extranjeras, al *Summer Research Opportunity Program* en *UC Berkeley* por depositar en mí toda su confianza y a todos aquellos que a lo largo de mi vida me han enseñado a soñar y hacer de esos sueños realidades.

Este trabajo está dedicado a mi abuelo, Marcelino Alcántar (1907-2008).

“When the colonized intellectual writing for his people uses the past he must do so with the intention of opening up the future, of spurring them into action and fostering hope.”

-*The Wretched of the Earth*, Frantz Fanon

ÍNDICE DE MATERIAS

1. Introducción.....	1
2. Vida y obra de los autores.....	8
3. El indio en el contexto histórico del siglo XIX.....	15
4. El indio en la literatura mexicana del siglo XIX.....	24
5. La obra de Jackson y el indio en los Estados Unidos.....	26
6. Martí y Jackson.....	31
7. El indígena como causa social en Martí.....	34
8. El indígena como símbolo de resistencia en Martí.....	53
9. Conclusión.....	64
Bibliografía.....	66
Notas Finales.....	72
Apéndice 1. Personajes principales en la novela y traducción.....	74

1. Introducción

“La obra de propaganda ejercida por trabajos como el que *Ramona* representa, propaganda que es verdaderamente apostólica, es precisamente en esos casos la más eficaz y más segura,” comentó un enero de 1891, el cubano José Ignacio Rodríguez en los Estados Unidos para *La Revista Ilustrada de Nueva York*. Su análisis sobre el contenido y alcance social de la novela de Jackson, acentúa el enlace que existe entre la temática tratada en *Ramona* y el trabajo de traducción que hiciera uno de sus compatriotas de esta obra. “Un hombre de gran talento y de no menos corazón,” (142) describe Rodríguez aludiendo en sus palabras a José Martí como el traductor de dicha novela, aclamación otorgada similarmente por varios de los círculos hispanos más distinguidos de Nueva York.

Ramona (1884) de Helen Hunt Jackson, es una de las novelas más notorias de fin de siglo XIX dentro de la literatura norteamericana. Desde su primera publicación acaparó la atención del lector estadounidense derivando en un boom en la industria turística del Sur de California.¹ Por medio de la comercialización e idealización de los paisajes y personajes, *Ramona* y su mensaje de protesta, finalizó relegado para la gran mayoría de su público lector en “un mito creado por yankees para yankees” (*Ramona: A Story of Passion and Protest*).² No obstante, para Martí este no fue el caso y convencido en *Ramona*, tradujo, financió y coordinó la distribución de su traducción en 1888.³ Martí encontró en la novela de Jackson no sólo la crítica a la situación social del indígena sino que a la vez visualizó la presencia indígena como un acto simbólico de resistencia ante la expansión norteamericana. A diferencia de Jackson que escribe exclusivamente en base

al indígena de los Estados Unidos, Martí invita al replanteamiento de lo indígena desde su problemática en las dos Américas. Además textualmente infiere en este, un simbolismo que vincula al pasado histórico como fórmula para hacer frente al imperialismo.⁴ Este estudio analiza el papel del indígena como causa social y símbolo de resistencia en la traducción de *Ramona*, y como a través del pensamiento de Martí, estas dos aproximaciones son paralelas a sus varios escritos sobre el indígena.

La traducción que Martí realizara de la novela de Helen Hunt Jackson ha sido uno de los temas que en los últimos años ha despertado el interés de varios académicos. Para poder profundizar en el tema, es menester exponer la trama de la novela. *Ramona* trata de los efectos causados por el despojo ilegal de los territorios indígenas así como las injusticias que enfrentaba este sector de la población en California ante la colonización anglosajona. El trasfondo histórico de la novela ocurre tiempo después de la guerra entre los Estados Unidos y México. El argumento gira en torno al romance interracial entre Ramona, mujer mestiza que desconoce en un principio tener descendencia indígena, y Alejandro, indígena que trabaja para la familia adoptiva de Ramona. Juntos desafían la desaprobación de su amor y escapan al no ser aceptados por pertenecer a diferentes grupos raciales.⁵ A lo largo de su andar, la pareja, experimenta desplazamiento, discriminación y muerte lo que desemboca en que Alejandro, ante la imparable cadena de abusos, pierda la cordura y muera asesinado acusado de haber robado un caballo. Ramona desahuciada se reencuentra con el “hermano” de su familia adoptiva, Felipe Moreno, quien le aclara todo sobre su inexistente parentesco con él, convenciéndola de que se casen y de irse a vivir juntos a México.

Aunque la novela de Jackson recopila en distintos pasajes la experiencia de la población indígena ante la llegada de los colonizadores anglosajones, a partir de su publicación, *Ramona* ha emanado en opiniones encontradas. Para muchos más que una novela pro-indigenista, la obra de Jackson fue una paradoja, ya que si bien intento mostrar la problemática indígena, textualmente, parece justificar la expansión anglosajona, el exterminio y desplazamiento indígena (Alemán 62). Otros críticos sitúan como centro de la contradicción a los personajes de Alejandro y Ramona debido a que, según el punto de vista de Margaret D. Jacobs, su caracterización trasmite un “discurso racial ambiguo” en donde el medio anglosajón culmina por sobreponerse sobre las supuestas “razas inferiores” de indígenas, mestizos y californios (228). Además *Ramona* ha llegado a ser catalogada no como una voz de protesta, sino como una sutil “llamada a la asimilación” de la población indígena ante la expansión norteamericana (Ramírez 6) y el papel de la heroína, Ramona, ha sido propuesto como el vehículo sentimental que impulsa “not only the violence and the destruction of the conquest but also the subsequent marginalization of the colonized” (Venegas 63). Todas estas observaciones terminan por sugerir que la novela de Jackson está muy lejos de ser, en efecto, una obra literaria de conciencia o reivindicación social.

Sumadas a estas opiniones están las repercusiones históricas asociadas con la publicación de *Ramona* que apuntan a un “desplazamiento” y “reemplazo” de la cultura indígena en esta región de acuerdo a la imagen estereotípica que la raza anglosajona tenía de la misma. Historiadores como Douglas Monroy encuentran en la novela de Jackson una mitificación del pasado de California, lo que él define como “a happy California

past” (*Thrown Among Strangers* 267).⁶ Hecho que dio paso a la construcción de un marco histórico romantizado en la mente del lector anglosajón, alejándole de la realidad y opacando la presencia y la problemática enfrentada por las comunidades indígenas.

Sin embargo, existen diferencias substanciales entre la novela de Jackson y la traducción de Martí. Aun y cuando *Ramona* hubiese comunicado lo ya expuesto en la mente del lector norteamericano, Martí demuestra una lectura distinta de la novela de Jackson, al haber mantenido una firme postura anti-imperialista al igual que un rotundo rechazo a ideas que promovían la destrucción de la raza indígena aún después de leer y traducir *Ramona*. Por consiguiente, este contraste entre novela y traducción merece un acercamiento diferente tomando en cuenta el contexto histórico y la obra literaria de ambos autores. De esta manera se puede evitar caer en generalizaciones sobre la intención y significado que la novela tuvo para la autora y traductor al igual que el prescindir de contornos fundamentales para el entendimiento de ambas, lo que Robert Irwin Mckee cita y acertadamente define a través de las palabras de Walter Mignolo como “the geopolitics of knowledge” (540). Estas consideraciones refutan la idea de clasificar a *Ramona*, novela y traducción, como homólogas.

Las más recientes categorías literarias de novelas latinoamericanas de este periodo como “Foundational Fiction” o la más tradicional “Indigenista” sintetizan la relevancia y las aplicaciones de los dos textos, original y traducción, excluyendo particularidades determinantes entre Jackson y Martí.⁷ Por ello al proponer una re-lectura de la traducción de Martí estudiando los argumentos ya explicados, ofrece una vía alterna para ilustrar las disparidades y afinidades entre las obras y sus respectivos autores.

Tal es el caso del indígena que es un referente en la obra del cubano y cuya aproximación va más allá de la problemática social.⁸ De acuerdo a Pedro Pablo Rodríguez, catedrático en la obra martiana, para Martí era primordial, el eliminar las ideas de superioridad racial que mantenían al indígena atado a un prejuicio de inferioridad así como plantear a cada uno de sus pueblos como una civilización “original y autóctona” antes de cualquier contacto previo con Europa (17). En el pensamiento del cubano discurre la importancia de retornar a esa raíz propia y regenerar una identidad a base de lo indígena, oponiendo y afrontando cualquier embate que atentara contra este proceso. Roberto Fernández Retamar, eminente estudioso de Martí, ejemplifica esta visión acertadamente al describir la importancia de lo indígena en el pensamiento martiano:

El indio posee una enorme importancia para él [Martí], como dueño de la tierra y hombre que fue capaz de levantar sobre ella culturas originales y enteramente propias, no alimentadas, sino desbaratadas por lo europeo... Incluso allí donde ha sido quebrada la cultura indígena, reivindicarla es un modo de defender lo propio frente al colonialista. (*Introducción a José Martí* 650)

Esa proclamación en defensa de lo autóctono tendría como objetivo el reaccionar resistiendo la imposición de modelos foráneos mediante la valorización de la presencia indígena. Carlos E. Bojórquez Urzais describe la aproximación martiana al indígena “not as a spirit to be glorified as part of the nation’s past, but as an active participant in the shaping of the present,” considerando que la representación del indígena en Martí difiere, “from the paralyzing romantic nostalgia and idealism of indigenous themes specially in vogue in nineteenth century literature” (207, 210). Martí no se hunde en un paternalismo al escribir sobre la problemática del indio y su significado para la América Latina, sino

todo lo contrario, ya que eleva al indígena cara a cara con su proyecto americano. Como hombre, el indio es igual y en su historia, revive una lucha constante por recuperar ese derecho.

Desde esta perspectiva el indígena a través de Martí al igual que su traducción de *Ramona* deben ubicarse en un “propio contexto histórico” (Ruiz 663) y de manera similar otorgárseles “un lugar distintivo” dentro de la carrera literaria del autor cubano en los Estados Unidos (Fountain 25). La traducción de *Ramona*, elogiada unánimemente como “superior en creces” a la versión original de la escritora norteamericana (“Traducciones” *Diccionario de la Literatura Cubana*), evidencia la ardua entrega y convicción de Martí como traductor y pensador. La *Ramona* de Martí presenta la visión del autor cubano y por ello no dudaría en titularla, *Ramona: una novela americana* y no simplemente *Ramona: A story* como lo haría Jackson con su original.

Con la publicación de “Sobre *Ramona* de Helen Hunt Jackson y José Martí,” Roberto Fernández Retamar reintroduce el estudio de la traducción de *Ramona*. Fernández Retamar no sólo coloca la novela de Jackson y *Aves sin Nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner como obras antecesoras en la lucha en favor de la población indígena, sino que concluye postulando a la traducción hecha por Martí como efectivamente una obra martiana y no simplemente un facsímile en español del texto original (700). Esta cualidad es ratificada en la configuración que Martí logra en su aforismo: “Traducir es transpensar” (XXIV: 16). En esta frase el escritor cubano concede al arte de traducir una labor trascendental al llevar al pensamiento del traductor y traducción a alcanzar otro horizonte. Este sería el efecto de traducir un texto con causa.

El apelativo de “intermediario” que Ivan A.Schulman asigna a Martí en relación a su trabajo como traductor da como resultado, “concepciones estéticas e ideológicas” que “se insertan en el nuevo texto” (33). Debido a lo anterior, una traducción martiana como *Ramona* adquiere un valor distinto al original, ya que se transforma en “un acto liberador” que Martí hace florecer en un “proceso de reescritura” que obedece a una “selección, traducción, interpretación y reformulación” del texto original como se propone en el caso de la novela de Jackson (Suarez 1; 101). Estos señalamientos alientan a una lectura detallada y distinta a la traducción de *Ramona* y subsecuentemente, a una focalización en la temática indígena conforme al ideario martiano. Por medio de este proceder se puede entender la postura de Martí en su traducción de *Ramona*, la cual difiere notoriamente, de las interpretaciones dadas a la novela de Jackson dentro del contexto norteamericano.

2. Vida y obra de los autores

Helen Hunt Jackson es una escritora señalada como icono en el periodo conocido como el de *Indian Reform Era* en los Estados Unidos. Nació en Amherst, Massachusetts en 1830 y desde una muy temprana edad comenzó con su carrera de escritora. Con un padre profesor de lenguas y de admirable reputación literaria entre los círculos intelectuales de la Costa Este de EE.UU., Jackson se formó en un escenario que le permitió desarrollar sus aptitudes como escritora al máximo. Sin embargo, la norteamericana creció en un hogar bastante conservador en donde el indígena figuró sólo en las historias que lo involucraban en masacres e incursiones inesperadas a hogares de colonos anglosajones. Además Jackson no mostró ningún interés en la causa abolicionista tan popular en los escritores de la época y que hubiese podido encaminarla hacia el indio.

En la madurez cuando está rodeada de desgracias, Jackson encuentra en la escritura un refugio anhelado que le incita a publicar sus primeros trabajos bajo el seudónimo de *Saxe Holm*. El casarse con su segundo esposo, William Jackson, un importante hombre de negocios en la industria del ferrocarril, hace posible que la autora viaje continuamente y que conozca varias regiones del país de manera cercana.

Después de varios viajes, Jackson escribe en su apuntes el primer destello de interés en la situación del indio para el *New York Post* en su ensayo, “A Protest against the Spread of Civilization” (1867) por medio del cual predice un futuro poco alentador para las comunidades indígenas ante el avance de la “civilización” anglosajona (Philips

151). Empero, este ensayo no sería el causante de su fervor político en los asuntos relacionados con el indio.

En 1879 durante una visita a la ciudad de Boston, Jackson tiene la oportunidad de escuchar el testimonio del jefe indio Standing Bear, miembro de la tribu Ponca, y su intérprete Bright Eyes (Susset La Flesche) (Ibíd. 224). El desplazamiento involuntario y los sufrimientos del pueblo Ponca llamaron la atención de la autora motivándola a involucrarse de manera directa como vocera de una cruzada que buscaba otorgar derechos legales a las comunidades indígenas. Jackson asumió el compromiso de difundir las anomalías cometidas por el gobierno norteamericano, como en el caso Ponca, entre el público y la clase política.

Sus cartas al *New York Daily* y su ingreso al Comité de Boston para la Ciudadanía del Indio (*Boston Indian Citizenship Committee*) contribuyeron a profundizar la politización de Jackson a través de lo que serían siete años de constante crítica al gobierno. Ya como activista, publica *A Century of Dishonor* (1881) que poco alcance logra en la clase política. Sin embargo, la denuncia de Jackson influye en la creación un año más tarde en *The Indian Rights Association* y el reconocimiento de que el indio era una persona bajo las leyes norteamericanas.

Determinada en conseguir una mayor atención a la problemática indígena en la nación estadounidense, es comisionada por Richard Watson Gilder de la revista *Century* para que escriba sobre las misiones en California y la población indígena de la región. Jackson acepta la propuesta y en 1882 se traslada a la ciudad de Los Ángeles.

Jackson pudo ver como el colapso del sistema de misiones transfirió los derechos de monopolio sobre propiedades de las manos de la aristocracia californiana a las de los nuevos colonizadores anglosajones. Las visitas realizadas a varias localidades en California sirvieron para revalidar la importancia de denunciar las atrocidades perpetuadas en contra de las comunidades indígenas. Las misiones de San Fernando, Santa Barbara, San Luis Rey al igual que sus poblaciones aledañas por nombrar algunas, fueron las que introdujeron a Jackson hacia la realidad del indio e inspiraron a escribir lo que sería su próximo proyecto.

El 7 de julio de 1882 durante su estadía en California acontece algo imprevisto en la vida de la autora al ser elegida bajo la presidencia de Chester A. Arthur y ratificada por el Congreso de los Estados Unidos como comisionada especial para evaluar la condición de vida de la población indígena en el Sur de California y la ubicación de posibles territorios que pudieran ser destinados exclusivamente para las distintas etnias desplazadas. La ya previa experiencia en California con el *Century* y su familiaridad con la historia de la zona, aprendida en gran parte por medio de las historias de Don Antonio Francisco de Coronel y su esposa Mariana, hacían de Jackson la mejor candidata para este oficio. Al lado de Abbot Kinney, agente e intérprete conocido de Jackson desde su primer viaje, emprendió lo que sería otro intento por despertar la conciencia inerte de la sociedad y lenta intervención del gobierno ante los problemas del indio.

Al concluir una ardua visita a lo largo del estado de California, la escritora norteamericana recopiló una serie de testimonios que envía el 13 de julio de 1883 al Congreso en forma de reporte titulado “Report of the Conditions and Needs of the

Mission Indians of California.” El documento comprendía 56 páginas que trazaban el estado de vida del indio, la ilegalidad del desplazamiento de sus territorios y otros abusos por medio de las voces de los mismos afectados. Al igual que en *A Century of Dishonor*, el ámbito político hizo caso omiso de sus recomendaciones y esta respuesta la lleva a acudir al género literario de la novela de ficción como táctica para atraer y educar a sus lectores sobre la situación del indígena en California.

Ramona, título que dio a su novela, fue la última estrategia con la que Jackson esperaba provocar una reacción similar como la que *Uncle Tom's Cabin* de Harriet Beecher Stowe causó años atrás durante el movimiento abolicionista. Sin embargo, la novela de Jackson no obtuvo el mismo recibimiento. El fallecimiento de Jackson un año después de la publicación de *Ramona* influyó más comercialmente en la industria del turismo al Sur de California que políticamente a la nación norteamericana. Aunque el llamado *Dawes Act* o *Allotment Act* de 1887 fue aprobado para lidiar con la problemática indígena, no puede ser atribuido como un efecto directamente ligado a la publicación de *Ramona*.⁹

El traductor de *Ramona* proviene de un mundo muy ajeno al ambiente de Jackson. José Julián Martí Pérez nace en La Habana el 28 de enero de 1853 en una época en que Cuba es todavía colonia española. Hijo de padres españoles y con una aplicación intachable en sus estudios, Martí a una edad temprana se interesa en la política, es decir en la libertad de la patria, la causa a la que dedica toda la vida. Sus primeros materiales que discuten este aspecto aparecen en el periódico *El Diablo Cojuelo* en 1869 bajo la dirección de Fermín Valdés Domínguez. Posteriormente, lanza su periódico *Patria*

Libre donde aparece su drama titulado *Abdala*. Durante el transcurso de ese mismo año Martí es arrestado y acusado de infidencia al encontrarse su firma en una carta donde critican la lealtad de algunos colegas de lucha al enlistarse en el ejército español.

Martí es condenado a seis años en el presidio político aunque meses después es indultado y transferido a la Isla de Pinos. Es deportado a España y llega a Madrid en donde publica su folleto *El presidio político en Cuba* en 1871. Comienza sus estudios universitarios, pero desafortunadamente se enferma y tiene que mudarse a la ciudad de Zaragoza. Una vez recuperado en 1873 publica *La República Española ante la Revolución Cubana* durante la conmemoración de la primera República. El siguiente año termina su drama *Adúltera* y concluye sus estudios de Bachiller titulado primero en Derecho Civil y Canónico y después en Filosofía y Letras.

En 1875 Martí llega a México a través del puerto de Veracruz y ese mismo año publica por primera vez en la *Revista Universal*. Inicia su traducción de *Mes Fils* de Víctor Hugo, se integra al Liceo Hidalgo e inicia la redacción de sus boletines bajo el seudónimo de *Orestes*. Durante esta estadía funda la Sociedad Alarcón junto con otros intelectuales de la época retornando a Cuba en 1877.

Después de una breve estancia en la isla, recibe cartas de recomendación del padre de Fermín Valdés Domínguez dirigidas al presidente Justo Rufino Barrios en Guatemala. Ahí es nombrado catedrático de Literatura francesa, inglesa, italiana y alemana y de la Historia de la Filosofía en la Escuela Normal Central de Guatemala. Conoce a la Srta. María Gracia Granados (joven de una distinguida familia que se

enamora de él). A finales de ese mismo año regresa a México y contrae nupcias con la Srta. Carmen Zayas Bazán con quien tenía compromiso matrimonial.

Ya en 1878, publica su folleto *Guatemala* en México y vuelve a la Habana donde nace su hijo José Francisco (Ismael). Pese a sus intentos de ejercer como abogado, la licencia no se le es concedida. Después de involucrarse en asuntos de política una vez más, Martí es detenido acusado de conspiración y deportado a España en 1879 de donde más adelante se traslada a Francia.

En 1880 Martí arriba a Nueva York y participa activamente en reuniones de tipo político. Es arropado por la comunidad de emigrados cubanos y se convierte en Presidente Interino del Comité Revolucionario Cubano de Nueva York. Sucesivo a la nominación a este cargo, viaja a Venezuela, da varios discursos para el Club de Comercio, publica su primer número de la *Revista Venezolana* y escribe para *La Opinión Nacional*.

De regreso en Nueva York en 1882, publica el libro de versos *Ismaelillo*, trabajo que dedica a su hijo. Comienza como corresponsal del diario argentino *La Nación*. En 1883, participa escribiendo para *La América* de Nueva York y en la Casa Appleton donde publica sus traducciones *Antigüedades Romanas* de A.S Wilkins, *Antigüedades Griegas* de J. H. Mahaffy y *Nociones de Lógica* de Stanley Jevons.

Martí es designado Cónsul General interino del Uruguay en 1884 aunque poco más tarde renuncia para entregarse en cuerpo y alma a la su causa revolucionaria. Logra entrevistarse con otros líderes revolucionarios cubanos, el general Máximo Gómez y Antonio Maceo, pero debido a diferencias entre sus planes, hacen que Martí se aleje del

movimiento revolucionario. Finaliza la traducción de una novela popular *Called Back* de Hugh Conway, obra que Martí titula *Misterio*, publicada en la Casa Appleton.

Durante 1886 reporta para varios periódicos como *La Nación* (Argentina), *El Partido Liberal* (México), *La República* (Honduras) y *La Opinión Pública* (Uruguay). En el próximo año finaliza su traducción de *Ramona* de Helen Hunt Jackson.

Como respuesta a los editoriales ofensivos sobre Cuba publica en 1889 en *The Evening Post* la carta en inglés *Vindication of Cuba*. Circula la publicación de *La Edad de Oro* trabajo literario dedicado a los niños. En 1890 es elegido Cónsul de la Argentina y Paraguay en Nueva York seguido por su nombramiento como representante del Uruguay a la Comisión Monetaria Internacional Americana en Washington.

Se publica su ensayo “Nuestra América” en la *Revista Ilustrada de Nueva York* y en *El Partido Liberal* en 1891. Más tarde en ese mismo año publica sus *Versos Sencillos* y posteriormente es invitado por el club “Ignacio Agramonte” a Tampa. En esta ciudad proclama discursos dirigidos a la comunidad de emigrantes cubanos para obtener su apoyo para el movimiento emancipador de la isla.

Martí realiza varios viajes y entrevistas en los Estados Unidos y en otros países de Latinoamérica con generales cubanos. Estas acciones le preparan para orquestar lo que sería su último esfuerzo por alcanzar la independencia de Cuba. En 1895 da inicio a su campaña militar y el 19 de mayo tras rehusarse a partir del campo de batalla, es herido mortalmente. Aunque la pérdida de Martí fue una baja sensible para las fuerzas revolucionarias, sin ninguna duda, este hecho fortaleció lo que sería la fase definitiva de la lucha independentista cubana.

3. El indígena en el contexto histórico del siglo XIX

En los Estados Unidos la subyugación de la población indígena se llevó a cabo bajo métodos ambivalentes. Es decir que la adquisición de territorios, según distintos archivos y documentos, ocurrieron en algunos casos bajo pleno consentimiento de las tribus indígenas y con el relativo reconocimiento que algunos pobladores europeos dieron a los mismos basándose en su percepción del concepto de propiedad privada. Aunque el entendimiento cultural que la población indígena tenía de este concepto es debatible, lo cierto es que esta posición gradualmente fue cambiando una vez que los colonizadores anglosajones adquirieron mayor poder y se consolidaron como nación. Este proceso eventualmente llevó al indio a no sólo perder sus tierras sino a permanecer sujeto a decisiones gubernamentales que tuvieron efectos perjudiciales.

En el caso de California, las misiones franciscanas que precedieron al sistema económico norteamericano, no trajeron ningún beneficio para la población indígena. Irónicamente, al no llevar las misiones su fin de cristianizar y colonizar en su totalidad, establecieron economías locales que dependieron de la explotación del indígena.¹⁰ Como resultado, el sistema de misiones californianas sucumbió ante las secularizaciones de 1813 y 1834. El control del clero sobre las misiones fue extirpado paulatinamente por el estado mexicano y las aristocracias. Los fines de cristianizar y crear individuos autosuficientes fracasaron al sobreponerse las misiones californianas como instituciones de producción. Este impacto fue contraproducente ya que hizo de la población indígena esclavos laborales. Eventualmente, las misiones pasaron a ser ranchos en manos de la aristocracia californiana, quienes al igual que los misioneros, no dudaron en emplear la

mano de obra indígena para el funcionamiento de sus economías. El indígena quedó atrapado en una dependencia laboral dentro de un sistema económico pastoril.

Una vez concluida la disputa bélica entre los Estados Unidos y México, el tratado de Guadalupe Hidalgo abre paso a una nueva era en la región. La expansión norteamericana, impulsada aún más por el descubrimiento y extracción de oro durante *The Gold Rush Era* (1848-1865) y después por el *Homestead Act* de 1862, acarreó una etapa de confusión y de abusos en contra de la población indígena. Un total de 18 tratados fueron firmados entre 1850 y 1852 con el plan de mantener un clima pacífico y de evitar conflictos como los lidiados con otros grupos indígenas al Sur y al Este del país (Prucha 243-46). Sin embargo, al final todos los tratados fueron anulados por no representar los mejores intereses para el gobierno y los colonizadores. Esto proliferó los casos de disputas territoriales e incremento las tensiones raciales.

Las reservas indias fueron adoptadas como una medida para “proteger” los territorios indios, aunque la presión del sector agrícola influyó de manera determinante en los límites de las mismas al considerar que restaban capacidad de producción. Los derechos eran concedidos a las tribus por lo que se dificultaba la venta de tierras sin el consenso de todos. Además, la segregación de las comunidades indígenas favorecía a la preservación de su cultura, hecho que fue visto con poco agrado por aquellos que sumergidos en el etnocentrismo miraban al indígena y su cultura como obstáculos para la “civilización” norteamericana.

La era de asimilación de los pueblos indios (1879-1934) comprendió el promover la privatización de los territorios indios y su “civilización” mediante la imposición de

métodos agrícolas que llevaran a cultivar y explotar la tierra para uso comercial. Para ello, el *Dawes Act* o *Allotment Act* de 1887 fue decretado para encaminar esta tarea, permitiendo desde su aprobación hasta 1934, la pérdida de 86 millones de acres de un total de 138 millones que se tenían contabilizadas originalmente en posesión de distintas comunidades indígenas (Banner 257). Una vez incorporada la población indígena oficialmente al sistema norteamericano fue decayendo progresivamente en un ciclo de profunda marginación y pobreza.

El indígena dentro del contexto histórico mexicano del siglo XIX poco beneficio obtuvo después de que México consumó su independencia. A pesar de la participación de este grupo en las guerras de independencia, atraído por las promesas de “libertad e igualdad” articuladas en los discursos de los caudillos liberales, una vez derrotada España la gran mayoría de los gobernantes suprimieron al indígena de sus agendas políticas. La represión militar fue el método utilizado para extinguir los brotes de inconformidad que aunado a la anarquía política de la época nacional derivó en la estagnación económica del país. Estas circunstancias causaron que el poder gradualmente se acumulara en la clase militar y el clero, quienes se convirtieron en los nuevos explotadores del indígena.

El discurso liberal toma mayor forma en la denominada Época de Reforma bajo el liderazgo de Benito Juárez. Si bien la guerra de independencia fue inspirada por las ideas de la corriente liberal europea, fue Juárez quien las ejecutó en México. Una de las primeras gestiones fue la de imponer la gobernabilidad a cualquier precio y así es como la Ley Lerdo (1856) intentó eliminar con el poderío de la iglesia y de líderes militares. Los derechos de propiedad de estos grupos sobre latifundios fueron confiscados y

redistribuidos por el estado mexicano, pero en el afán por limitar la preeminencia política y económica de estos sectores, culminó por extirpar grandes extensiones de tierras comunales de distintos grupos indígenas. Los ideales jacobitas reflejados en la “revolución liberal” acarrearón la conversión de grandes latifundios en propiedades privadas y la ejecución de un “nuevo régimen de propiedad en beneficio de la burguesía” (Menegus 52). La inestable estadía de Juárez en el poder y la más tarde destitución de Lerdo de Tejada por las tropas de Porfirio Díaz establecieron un régimen autocrático que sólo propicio la exacerbación de la ya conflictiva situación del indígena.

Si el discurso de “libertad y progreso” gestionó el concepto de nación que Juárez y los liberales jacobitas defendían, la Guerra de Reforma y la invasión francesa en México (1862-1867) hacen que la ideología política se incline hacia la corriente filosófica del positivismo. Para los liberales, orden más que libertad era necesario. La libertad no podía ser alcanzada sin orden y por la misma razón el gobierno de Díaz fue defendido por sus más fervientes adherentes como Francisco Cosmes y Justo Sierra al llamarle una “tiranía honorable” (Hales 18-20). En la visión positivista, para lograr la industrialización, la burguesía debía de regir la libertad individual y otórgasela al estado.

El periodo del Porfiriato aplasta al indio común en su ciega obsesión por conseguir el mismo índice de desarrollo económico e industrial que Norteamérica y Europa. El “Diazpotismo,” término dado por algunos historiadores a la dictadura de Díaz, sustentó en el flujo de capital extranjero, sobre todo de Europa, como el futuro del país al igual que su mejor defensa ante cualquier invasión de su vecino del Norte. Por lo que no sorprende que Justo Sierra favoreciera este proceso de industrialización acelerada

proclamando: “Colonización, brazos y capitales para explotar nuestra gran riqueza, vías de comunicación para hacerla circular” (Zea 313). Para lograr esta meta era necesario ceder todo al estado y encontrar en lo europeo, capital e ideología, la fuerza para desafiar el avance norteamericano.

Consecuentemente, los derechos del indio fueron postergados y su presencia fue considerada como un factor que impedía el progreso de México. Desterrarle de las tierras cumplía una labor útil para “la patria” por lo que cualquier vestigio de resistencia fue reprimida inmediatamente sobre todo en el norte del país y en la península de Yucatán donde estos brotes de inconformidad tuvieron mayor frecuencia (Callcott 294-96). Los científicos, nombre dado a los seguidores de la corriente positivista, miraban en el indio “salvajismo” y un carácter “letárgico” imposible de cambiar (Zea 294-96). El indígena esta frente a un neocolonialismo liderado por la misma nación mexicana.

El siglo XIX fue para el indígena lo que Harold Eugene Davis sintetiza como una prolongación del “pasado de la conquista y colonialismo” (34). La retórica liberal predicaba en la frase positivista “civilización y progreso” como una plataforma que combatiría a la “barbarie” o los elementos, según los liberales, culpables del atraso del país. El indígena era visto como un ser bárbaro o sea “una forma insuficiente humana o abiertamente bestial (“Civilización y Barbarie” Fernández Retamar 309). Por ello, la esfera política entreveía en la colonización de los territorios indígenas una manera de emblanquecer racialmente y culturalmente a esta población. Esta fue la actitud que se difundió para promover el etnocidio, “la degradación o desaparición de la cultura

indígena “(Franch 13) a través de su asimilación o bajo los medios violentos del estado mexicano.

4. El indígena en la literatura mexicana del siglo XIX

Pese a que el indígena es un tema tratado reiteradamente en el corpus literario de Hispanoamérica, la segunda mitad del siglo XIX ofrece una cara distinta al comparar la producción literaria de países como México con la literatura producida en los Estados Unidos. Si bien estudios como los de Gordon M. Sayre en *The Indian Chief as Tragic Hero* muestran un paralelismo entre las tragedias y obras épicas de líderes indígenas escritas en los Estados Unidos, México y en Canadá a inicios de siglo, la imagen del indígena y cualquier temática relacionada se desvanece en el campo literario mexicano durante la presidencia de Díaz. La “catarsis,” elemento literario que propone Sayre como una característica fundamental en la narración de la tragedia indígena en estos países por congrega sentimientos y reacciones encontradas en sus audiencias, se desvanece de la literatura mexicana (5-6).¹¹ Este rasgo en los albores de la literatura nacional durante el siglo XIX fue sustituido por facsímiles de la literatura francesa transpuestos en escenarios mexicanos. Al igual que la clase política del país, el escritor mexicano ve en Francia la fuente de su vanguardia literaria.

Pese al rico pasado indígena en el país, éste poco interés despertó en los primeros liberales mexicanos y claramente se ve reflejado en la esporádica presencia del tema indígena en los trabajos literarios de escritores de la primera mitad de siglo. Esta ironía es quizás mejor evidenciada en la primera novela mexicana, *El Periquillo Sarniento* (1816), la cual no se centra en la experiencia indígena del momento o la época de la conquista. Entre las contadas obras del siglo XIX se destaca la novela *Nezula* (1832) de José María Lafragua, las novelas históricas *Jicoténcal* (1826) del cubano Félix Varela

cuyo trabajo aparece en México.¹² Más tarde bajo la dictadura de Porfirio Díaz tenemos la novela titulada *Cuauhtémoc* (1886) de Eduardo del Valle y *Tochomic* (1893) de Heriberto Farías, cuyo contenido trataba el tema indígena desde una perspectiva social y que casi le cuesta la vida al autor, por exponer los abusos perpetuados contra la población tomochiteca (Azuela 215). No obstante, la esporádica representación o trato del tema indígena en la literatura mexicana en este siglo, no se aplicó a las artes plásticas donde el indígena del pasado es “inmortalizado” como monumento histórico.

Son contadas las instancias en las que la población y cultura indígena aparecen en el campo literario, sobre todo, si tomamos en cuenta que especialistas en el indigenismo como Martin S. Stabb, apuntan a la época de Díaz como el umbral de esta corriente (422). Si bien existen precedentes ya documentados desde 1829 en donde se intenta resaltar el pasado indígena, es hasta 1869 que origina una etapa en donde “el indígena es el actor principal de la escena histórica” en la pintura mexicana (Florescano 182). Acto que Martí presencia durante su estancia en México y que aplaude al Profesor Sánchez Solís por esforzarse en rescatar el pasado indígena e incorporarlo a las artes nacionales (VI: 232). En el cenit del Porfiriato, se erigen monumentos y se exporta la imagen del indígena clásico, el azteca, como emblema nacional y patrimonio de la patria liberal. Este es un fenómeno que Joshua Lund define como *indianization*, y que según él, consistió en “the promotion of the idea that the indigenous communities represented not an irrigating margin, but the center of Mexican national identity” (1421).¹³ Empero, la eclosión del culto a lo indígena sólo incluyó a un pasado selectivo y no al presente. El indígena común era “raza conquistada” y no tenía lugar en la construcción del México

liberal y la visión positivista (Zea 297). El prototipo de hombre indígena mexicano debía ser como Cuauhtémoc o Xicoténcatl capaz de morir por la patria y no aquel que en esa actualidad representaba a través de los ojos de la clase política y burgués como el “resultado de un proceso colonizador” (Chávez 41). Al erigir monumentos y comisionar pinturas para celebrar la defensa histórica de la patria pretendía anteponer la cohesión nacional sobre cualquier etnia indígena o corriente política.

La misión de forjar una literatura nacional bajo el liderazgo de Manuel Ignacio Altamirano no cultivó un interés en el indio. Por el contrario fomentó una devoción por “la corriente francesa,” que para muchos escritores de la época, constituyó una manera de alejarse de la influencia de la literatura española (González 373). Este enamoramiento con la cultura francesa y especialmente el género romántico, en la opinión de J.S. Brushwood, no fue el único causante del distanciamiento entre el mundo de las letras y lo relacionado a lo indígena ya que considera que “el ámbito cultural” preexistente de ese periodo hizo más susceptible al escritor mexicano a los temas románticos (19). Este proceder de encontrar en lo francés “el arma para destruir viejas instituciones” y esconder el sentir de inferioridad a través de su imitación, transmite las contradicciones de la clase literaria al intentar forjar una literatura nacional (Ramos *El perfil del hombre* 42- 9). La conciencia de la clase letrada mexicana fijaba su atención en el extranjero mientras el indígena y su problemática eran temas abandonados.

Aunado a esta predisposición por la cultura francesa, el “clasismo” de los círculos letrados hizo que lo indio y su temática fuera visto como un detrimento para las

aspiraciones literarias al igual que para el desarrollo del país como lo denota Carlos

Monsiváis:

Decreto de una visión cultural del siglo XIX: el indio, inferior por antonomasia, es el último escollo de proyecto civilizador. Es un abandono, en su apatía, en su resignación, en la indolente mirada de siglos que deposita sobre el progreso, se cree descubrir una crítica implícita al afán de superación que es diario programa mental de las clases dirigentes, el racismo ejercido contra el indígena, que suele desembocar en el genocidio real, se halla en el centro del patrimonio ideológico de la clase dirigente, es parte básica de su clasismo, está en el centro de su actitud colonial. (169-70)

Estas actitudes demarcan la etapa porfirista que inevitablemente contagió las intenciones de aquellos quienes tenían el cargo de liderar la creación de una literatura nacional. El toque afrancesado en la literatura mexicana estuvo acompañado de un silencio rotundo a la problemática social del país.

Esos malestares que aquejaban a la nación mexicana fueron diluidos en la oratoria falsa que apelaba a “mejorar la humanidad” siguiendo como ejemplo a Voltaire y Rousseau mientras se mantenía un estado de silencio ante temas controversiales (Altamirano *La Literatura Nacional* I: 17). La libre expresión fue un discurso que las figuras literarias, según Manuel Pedro González en su *Trayectoria de la novela en México*, desistieron seguir a cambio de gozar una posición privilegiada durante la dictadura de Díaz:

Este hecho hay que tenerlo en cuenta para entender el carácter de la producción literaria de esta era y explicarnos la ausencia de los escritores a los aspectos negativos del régimen, lo mismo que su ceguera y su silencio ante el hambre y la gran desesperación de las grandes masas. (51)

Exhortando a una reconciliación nacional, una novela como *María* de Jorge Isaacs, fue para Altamirano una “novela americana,” como lo escribe en 1881 y en la que

nostálgicamente recuerda como la de un pasado unificador, “el tiempo en que nos manteníamos unidos, sin que las pasiones políticas vinieran a recaer sobre nuestras opiniones literarias” (Altamirano *La Literatura Nacional* II: 60). Altamirano instó a una mensuración en el nombre de la unidad. Este proceder es un patrón en la mayoría de los escritores que adscritos al régimen oficial poco o nada hicieron por denunciar la situación del indígena. Altamirano siendo indígena, carece de una voluntad por exponer la realidad de sus comunidades. Aunque participa en debates sobre la situación del indígena y su educación en el régimen de Díaz, no propone al indígena ni como personaje o tema que lleve la batuta de la literatura nacional. Ni mucho menos la realidad social indígena como tópico que cuestione la política de represión hacia este sector bajo la dictadura.

5. La obra de Jackson y el indio de Los Estados Unidos

Para poder entender la compenetración que Martí logra en su traducción de *Ramona* con la voz de protesta de Jackson es imperativo dirigir nuestra atención a la formación y experiencias que marcan su seguimiento de la problemática indígena en los Estados Unidos. Pese a que *Ramona* figura como una novela de ficción y no histórica, la última etapa de la vida de Jackson el marco social que dicta la pauta en su labor literaria. Asimismo es en esta faceta que en la que se pueden desglosar los componentes que atrajeron a Martí a traducir una novela de este calibre.

Denise Chávez, en su introducción a la edición en inglés de *Ramona* (2005), plantea en una frase que, “to speak truth one must write fiction” (xix). Su comentario presenta uno de los predicamentos que Jackson tuvo que enfrentar y fue aquel de convencer a sus lectores de la veracidad de los hechos presentados a lo largo de la novela. El confinamiento impuesto a *Ramona*, lejos de su epistolario y otras obras que exponen el problema del indio, fue una aberración cometida por la gran mayoría de sus lectores. Con todo y esto, Martí supo leer dentro de la novela la pugna política, cuestión representada ampliamente en varias de las cartas escritas por Jackson.

Entre los primeros vestigios de esa inclinación hacia la problemática indígena están las cartas que Jackson envía al editor del diario *Tribune*, en donde ya en pleno conocimiento del Caso Ponca, emprende el 20 de noviembre de 1879 su crítica a este problema:

Has the Indian any rights which the white man is bound to respect?
 ... Standing Bear seeks ... a response and asks pecuniary aid to enable him
 to appeal to the courts to restore to his people the lands unconditionally

ceded to them by the United States, from which they have been so unjustly and barbarously expelled. (*Letters* 25-6)

El presenciar el testimonio de Standing Bear sobre el estado de la tribu Ponca, le hizo enterarse de las adversidades que las comunidades indígenas enfrentaban ante las leyes norteamericanas. Al no reconocérseles como “hombres” y luego ciudadanos de ese país limitaban su derecho de entablar demandas. Gradualmente, Jackson comprendió que era necesario intervenir para corregir estos agravios como lo reveló a Tomas Wentworth Higginson el 17 de enero de 1880. “I have done now, I believe, the last of the things I have said I never would do; I have become what I have said a thousand times was the most odious thing in life, - ‘a woman with a hobby.’ ... I believe the time is drawing near for a great change in our policy toward the Indian” (*Letters* 63). Esta carta daría inicio a una campaña enfocada en persuadir a la clase política a intervenir y recapacitar urgentemente ante los abusos históricos perpetuados en contra de la población indígena.

Subsecuente a la publicación de las cartas ya citadas, Jackson buscó en el ensayo político la forma de mostrar su desaprobación a lo que ella tituló en su libro como *A Century of Dishonor*. Su texto cumplió con la finalidad de protestar todas las irregularidades encontradas en tratados y los abusos derivados de las mismas. Brian Norman llama a este tipo de trabajo el “American protest essay,” cuyo propósito fue el de crear “an awareness of and ability to address divided audiences within a nation that promises inclusion but enacts exclusion” (114). Este esfuerzo no contuvo limitaciones a tal extremo, que de acuerdo a Andrew F. Rolle en su introducción a la edición de 1965 del libro, la autora envió un ejemplar a cada legislador estadounidense con una cita de Benjamín Franklin impresa en tinta roja que decía, “Look upon your hands! They are

stained with the blood of your relations” (Jackson xvi). Desafortunadamente, Jackson y su *A Century of Dishonor* no alcanzaron el impacto que hubiera deseado en favor del indio y la victoria mayor fue el veredicto final concedido al caso de Standing Bear y la tribu Ponca al determinarse que el indio era una persona y por ende su derecho que tenía a ser protegido por las leyes norteamericanas (Collins 136-7). No obstante, este fue un triunfo parcial para Jackson y sus simpatizantes debido a que las ilegalidades no fueron frenadas en su totalidad.

El fracaso de no haber podido obtener la reacción que esperaba de los políticos estadounidenses hizo que Jackson comenzara a idear una nueva forma para reintroducir este tema. No sin antes tener una vez más la oportunidad de elaborar un informe detallado sobre las condiciones en las que se encontraban las comunidades indígenas de California y titulado “Report of the Conditions and Needs of the Mission Indians of California.” La esencia del reporte era hacer hincapié en el alto índice de desplazamientos y la violencia con la que estos ocurrían (Banning 179). A pesar de todo su empeño por galvanizar mayor atención a esta problemática en California, su informe terminó por tener un efecto inerte en el Congreso. Este hecho ocasionó que Jackson adoptara un método distinto, que no sólo convenciera a la clase política de ser más participes, sino que a la vez pudiera educar al lector norteamericano sobre el desastroso avance de su colonización hacia los territorios indígenas.

El fracaso de ver como sus cartas, ensayo y reporte fueron ignorados por aquellos en el poder, provocó que Jackson buscara en la novela de ficción lo que Harriet Beecher Stowe había logrado en *Uncle Tom's Cabin*, como lo comunicó al editor del *Atlantic*

Monthly Thomas Bailey Aldrich el 4 de Mayo de 1883. “If I could write a story that would do for the Indian a thousandth part what *Uncle Tom’s Cabin* did for the Negro, I would be thankful for the rest of my life” (*Letters* 258). Jackson estaba determinada a llevar sus demandas al género de la novela de ficción. Una vez culminada la publicación de *Ramona*, Jackson no perdió la oportunidad de retomar en sus cartas la coyuntura existente entre la problemática del indígena y su novela, como lo declaró en diciembre de 1884. “What I wanted to do was to draw a picture so winning and alluring in the beginning of the story, that the reader would become thoroughly interested in the characters before he dreamed of what before him :-and would have swallowed a big dose of information on the Indian Question, without knowing it” (*Letters* 337). Pese a que Jackson decide alterar algunos escenarios, su novela se mantiene fiel a la realidad vivida por las poblaciones indígenas de California, como lo corrobora John R. Byers al estudiar *Ramona* y el reporte de Jackson sobre las misiones. “Without any hesitation she moved a whole tribe from a valley, because that particular valley was perfect for another scene... Considering that Mrs. Jackson was a woman with a battle to fight, it is to her credit, then, that the story is essentially an accurate account of the Indian in his dealings with the government”(345). Jackson empleó la novela de ficción como vehículo para llevar al lector a presenciar sucesos que ocurrían en California mas nunca fue la esencia de su trabajo. El núcleo debía ser los casos de despojos territoriales y el abyecto comportamiento de los colonizadores anglosajones con el indio.

Esta conclusión es respaldada en las cartas que tratan las intenciones detrás de su novela, enfatizando la veracidad de las experiencias descritas y superando los demás

elementos en su novela. Así lo exclama Jackson en una carta escrita el 13 de enero de 1885:

‘Perhaps you have read my *Century of Dishonor*? That failed to realize my hopes. I fear few have read it, except those that did not need to! Then if I could write a story so interesting that people could not put it down; - and weave into that story, the true story of some of the Indians’ sufferings, -I might thus, as [St.] Paul says ‘haply convince some.’
(*Letters* 340)

Esta determinación por convencer a sus lectores sobre las injusticias cometidas en contra de la población indígena le hace vislumbrar en *Ramona* su “última arma” en esta campaña, “In my ‘Century of Dishonor’ I tried to attack people’s consciousness directly, and they would not listen. Now I have sugared my pill, and it remains to be seen if it will go down” (*Letters* 341). Años después de su llegada a Nueva York, Martí escribiría en sus crónicas no sólo sobre Jackson, sino sobre la situación del indígena en Norteamérica, materia ya tratada desde sus días en México. La *Ramona* de Jackson resurgiría en la mente y obra del escritor cubano.

6. Martí y Jackson

En los artículos de prensa que Martí publica a su llegada a Nueva York muestra que fue un conocedor de varios escritores norteamericanos. Entre ellos se encuentra Helen Hunt Jackson, una escritora que aparece constantemente en sus artículos dedicados a informar al lector sobre lo que acontece en los Estados Unidos con respecto al indio. Esta simbiosis evidencia que Martí estaba familiarizado con la reputación de Jackson como escritora y activista pro- indígena.

El primer artículo que Martí escribe haciendo referencia a Helen Hunt Jackson y la causa indígena en Norteamérica aparece el 25 de octubre de 1885 y se encuentra dirigido al director de *La Nación*. Su reporte habla sobre la Convención en el *Lake Mohonk*, evento que reunió a varios activistas norteamericanos a discutir la problemática del indígena. “Lágrima que habla,” describe Martí inicialmente a la causa social expuesta en *Uncle Tom’s Cabin* y en *Ramona* para dar paso a su crónica:

Mujer ha sido también la que con más sensatez y ternura ha trabajado año sobre año por aliviar las desdichas de los indios. Helen Hunt Jackson, de seso fuerte y alma amante; que acaba de morir, escribiendo una carta de gracias al Presidente Cleveland por la determinación de éste a reconocer ser de hombre y derecho a justicia en la gente india. (X: 321-22)

Martí califica la presencia de los participantes en la convención de “gentes de hecho” y en un artículo posterior el 3 de enero de 1887 reincide en representar el enlace entre Jackson y la autora de *Uncle Tom’s Cabin*. “Aquella noble mujer que hizo en pro de los indios con un libro lo que Beecher Stowe hizo en pro de los negros... Jackson escribió esa novela encantadora de la vida californiana... la elegía de pobre gente india” (XI: 134).

Martí concluye su oración resaltando la temática indígena como mensaje social en la obra de Jackson evidenciando un entendimiento y seguimiento de esta situación.

El nexos que confiere Martí a Jackson y Beecher Stowe es palpable en el prólogo a su traducción de *Ramona* por medio del cual retorna a esta atracción por el mensaje social que encuentra en las obras de ambas autoras. ““¡Gracias!’, se dice sin querer al acabar de leer el libro; y se busca la mano de la autora, que con más arte que Harriet Beecher Stowe hizo en pro de los indios, en pro acaso de alguien más, lo que aquella hizo en pro de los negros con su ‘Cabaña de Tío Tom’”(XXIV:204). Finaliza su párrafo atribuyendo a *Ramona* el nombre de “otra ‘Cabaña’” por su alcance reformista. Las palabras de Martí revalidan una predilección por la temática indígena y la voz de denuncia. El cubano aprecia en la labor de Jackson y Beecher Stowe, a dos escritoras con ideas reivindicadoras.

Una cita que corrobora este pensar aparece en su artículo escrito para *El Partido Liberal* el 23 de junio de 1887. Martí firmemente refuta los comentarios publicados por Charles Dudley Warner sobre la población indígena en México y utiliza la ya conocida imagen de Jackson en los Estados Unidos como medio para defender su postura, “después de apuntar que los indios de México viven como cuando Cortés, ¡cómo si hubiese cosa más triste, fuera de las escuelas de Hampton y Carlyle, que los indios norteamericanos; como si Helen Hunt Jackson no apellidase este siglo, por el maltrato a los indios ‘Un siglo de Infamia’; ¡como si de los indios norteamericanos hubiese surgido un Juárez!”(VII: 56). Al atar el nombre de Jackson a su apreciación de este evento, Martí reta al escritor norteamericano a reflexionar sobre la situación del indígena en los Estados

Unidos y al conocimiento que el susodicho tiene de las poblaciones indígenas en ambos países. La reacción de Martí demuestra que para el cubano la carrera literaria y presencia de Jackson son referentes para el trato de la situación del indio.

Martí devela a través de sus crónicas noción sobre el trabajo de Jackson al igual del papel de la norteamericana como vocera de la causa indígena en ese país. Por ello, su tendencia por establecer una simbiosis entre lo indígena y el nombre de Jackson no es una coincidencia, sino la interacción que el autor cubano tenía con los sucesos del momento. El indígena y su experiencia tenían un alcance social y simbólico en la visión de Martí. Ese sería lo que intentaría reflejar en su traducción.

7. El indígena como causa social en Martí

El indígena es parte fundamental del pensamiento martiano. A diferencia de Jackson, Martí se interesa en la condición de vida del indígena desde sus primeras crónicas en la prensa mexicana y continúa sin interrupciones comentando sobre este tema desde los Estados Unidos, antes de entrar de lleno en su última campaña militar para la independencia de Cuba. Los viajes que Martí emprendiera a lo largo de Latinoamérica le dejaron siempre una reflexión sobre las condiciones en que vivían las comunidades indígenas. Los artículos que Martí escribiera desde México abordan estos temas y una vez radicado en Nueva York, incorporan noticias sobre lo que acontece al indígena de ese país.

En la crónica martiana el indígena obtiene una representación diferente y contrasta con los relatos de la prensa liberal mexicana al referirse a los sucesos que afectaban a la población indígena. En reseñas de artículos publicados en *El indio en la Prensa Nacional Mexicana del siglo XIX: Catálogo de Noticias*, predominan las notas que describen los conflictos entre gobierno y comunidades indígenas en el norte del país. *El Monitor Republicano* por ejemplo publica el 8 de enero de 1887 la siguiente nota sobre la presencia Yaqui:

Solamente queda organizarlos para que se acostumbren a los beneficios de la civilización y quitarles del pensamiento las ideas de nuevos disturbios. Será conveniente que permanezcan las fuerzas militares mientras crece la población blanca, hasta que puedan mantener la paz por sí solos. (II: 179)

De ese mismo modo este diario reporta años más tarde el 12 de diciembre de 1889 con respecto a los Yaquis. “Pronto se enfrentará el 24° batallón contra los yaquis cerca de Houteme. Dios proteja a los soldados de la civilización, defensores de la sociedad”

(II: 220). Ambas citas acentúan la tendencia oficial adjudicada al indígena. Para los planes del gobierno liberal mexicano y la prensa nacional, el indígena era una barrera para el establecimiento de la “civilización.” Así lo sugiere *El Universal*, al reportar el 19 de agosto de 1890 la situación en el estado de Chihuahua:

Se comenta de los progresos...un estado que antes no se podía recorrer ni estudiar debido a las depredaciones de los bárbaros, y que gracias a la entrada del tren, la explotación de minerales, explotación agrícola e introducción de capital extranjero se ha logrado dicho avance. (III: 220)

Mientras la prensa mexicana adopta una línea racista e intolerante hacia el conflicto con las comunidades indígenas, Martí diseminaría una postura analítica sobre los orígenes del problema. Sus razonamientos abundan en sus notas periodísticas, logrando brindar al lector, no únicamente noticias sino una crítica y visión de cambio.

Su experiencia en México lo acerca al indígena a tal grado que le permite delinear su problemática desde varios ángulos. Como lo describe Ernesto Herrera Franyutti, Martí, “comenzó a vivir y comprender la tragedia de América...allí sonaron las voces indígenas y sabias de un pueblo, los gritos de una raza; palabras que se hicieron eco, ecos que fueron anidando en su cerebro hasta germinar...para engrandecer su visión libertadora y humana” (97). Es en este lugar donde el problema del indio se convierte en el suyo. Sus crónicas no son pasivas sino evocativas y desde sus entrañas despiertan en él la concepción de una América diferente, en donde de acuerdo a Fina García Marruz, “lo indio y su recio arte aborigen” (“La Prosa Poemática en Martí” 228) son los medios

de moldean su conciencia. Idea que captura el 12 de junio de 1875 cuando elogia los esfuerzos del Profesor Felipe Sánchez Solís por rescatar el pasado indígena e incorporarlo a las artes mexicanas:

Tiempo hace que el hábil profesor que a tanta altura levantó el provechoso Instituto de Toluca, con verdadero amor mantiene la idea de despertar la atención sobre la no bien estimada raza indígena: acumula documentos, reúne manuscritos, colecciona y estudia antigüedades...para fomentar una era nueva para las artes nacionales. (VI: 232)

Aunque Martí tuvo la oportunidad de presenciar los intentos por rescatar el pasado cultural indígena, entendió que dicho esfuerzo no sólo debía ser encausado a la valorización histórica de un pueblo. Aplaude la entrega del Profesor Sánchez Solís, pero mientras el indígena común siguiera oprimido, el enaltecimiento de las culturas precolombinas no tendría ningún valor. El cubano recuerda al lector la importancia de este fin en el presente y no en el pasado.

Este propósito de impulsar la apreciación de las culturas precolombinas en el mundo de las artes no debía de olvidar el deplorable trato al indio por la misma clase que intentaba enaltecer su pasado. El 14 de julio de 1875, Martí expresa la indignación que le produce ver la condición en la que el indígena está sumergido:

Irritan estas criaturas serviles [indios], estos hombres bestias que nos llaman *amo* y nos veneran: es la esclavitud que los degrada: es que esos hombres mueren sin haber vivido: es que esos hombres avergüenzan de la especie humana. Nada lastima como un ser servil; parece que mancha...la dignidad propia se levanta contra la falta de dignidad ajena...quisiérase dar de sí mismo para que los serviles fueran iguales a nosotros.

Y agrega con tristeza:

Avergüenza un hombre débil: duele, duele mucho la certidumbre del hombre bestia...Y esto es un pueblo entero; está es una raza olvidada; esta es la sin ventura población indígena de México. El hombre está dormido y

el país duerme sobre él. –La raza está esperando y nadie salva a la raza. La esclavitud la degradó, y los libres los ven esclavos todavía: los esclavos de sí mismos, con la libertad en la atmósfera y en ellos esclavos tradicionales, como si una sentencia rudísima pesara sobre ellos perpetuamente... Un hombre muere: la ley mata: ¿quién mata a la ley? (VI: 265-67)

Martí opta por el uso del vocablo “hombre-bestia” para entrelazar dos ideas continuas en el texto: la raza indígena y el trato de esclavo en que vivía. El toque grotesco que Martí utiliza para calificar el estado del indígena en México irrumpe en la mente del lector. Le exhorta a recapacitar y repudiar implícitamente la retórica liberal que pregona la libertad como uno de los fines máximos de su ideología y por otro lado pisotea al indígena.

Convoca a los líderes mexicanos a modificar este proceder que reprueba enfatizándolo en una oración, “El hombre está dormido y el país duerme sobre él.” Aquellos que apáticamente miran y no hacen nada al ver la explotación de un hombre por otro hombre los llama “esclavos de sí mismos” al sostener y promover un neocolonialismo. Martí se alinea con el indígena y denuncia las falsas promesas de libertad y equidad. Concluye su pensamiento con un cuestionamiento, “Un hombre muere: la ley mata: ¿quién mata a la ley?” Esta idea captura el sentir de Martí ante lo que las leyes mexicanas legitimaban al apoyar no sólo la explotación del indígena, sino su exterminio bajo el lema de “liberación y progreso.” No debía ser así y Martí mantendría esta actitud ante la política oficial de esta época.

Concerniente a la educación del indígena, Martí opina sobre las intenciones que el gobierno mexicano tiene de desarrollar un proyecto de educación obligatoria. A lo cual el cubano se opone por no ser una opción que destruya el yugo impuesto sobre las comunidades indígenas ni de paso a la valorización de sus culturas en el presente, “No la

enseñanza solamente: la misión, el cuidado, el trabajo bien retribuido. En la constitución humana, es verdad que la redención empieza por la satisfacción del propio interés” (VI: 328). Esta actitud vuelve a reaparecer pero ahora atada a una crítica sobre la influencia ideológica extranjera en estos proyectos de *desculturalización* y cree firmemente que lo imprescindible es redimir al indígena para alcanzar un despertar de “conciencia” y procurar formulas propias para obtener una verdadera igualdad social en el continente:

Los indígenas nos traen un sistema nuevo de vida. Nosotros estudiamos lo que nos traen de Francia; pero ellos nos revelarán lo que tomen de la naturaleza. De esas caras cobrizas brotará una nueva luz. La enseñanza va a revelarnos a sí mismos. No nos dará vergüenza que un indio venga a besarnos la mano: nos dará orgullo que se acerque a darnosla. (VI: 352)

La apreciación que Martí ofrece de la problemática indígena en México muestra su rechazo hacia la discriminación y exige a ese país, que adoptó como una segunda patria, que frene ese desdén en contra del indígena. La ideologías no debían atentar contra lo que el intuyó ser las raíces de la América Latina y edificadora del concepto nuestra América. La justicia social es lo que caracteriza sus primeras crónicas y era de suponerse no se detendrían como lo resume en una de sus frases precisamente antes de salir de México. “¡Humanidad más que política!” (VI: 362). A diferencia de liberales como Altamirano, Martí deja en esta consigna la pauta que seguiría al tratar temas relacionados al indígena desde los Estados Unidos.

Las crónicas redactadas durante su residencia en México ya habían sembrado en Martí un interés por exponer la situación del indígena. Si bien sus primeros escritos denotan una crítica hacia las condiciones sociales en las que se encuentra marginado el indígena en México, en los Estados Unidos la realidad indígena lo confronta al genocidio

y desplazamiento de las comunidades indígenas. Martí simpatiza con el oprimido a lo largo de sus artículos periodísticos y no duda en exigir justicia.

El desplazamiento territorial de las comunidades indígenas en *Ramona*, es enfoque social que irradia a través de las páginas de la novela. Desde su llegada a los Estados Unidos, Martí comparte esta preocupación y simpatía por lo que él considera una injusticia. El despojo que sufre el indígena, es para él más allá de las fronteras norteamericanas, un problema que aqueja a la misma América Latina. Por ello Martí no sólo denuncia el arrebato de tierras del indígena, sino que se une a éste en su reclamo y protesta.

Como antecedente de esta preocupación por el desplazamiento de comunidades indígenas, están las notas que escribe en su diario durante su viaje por la península de Yucatán. Martí reflexiona sobre la ocupación de ciertas ruinas por indígenas mayas, “cuéntase cómo, frente a Cozumel, los indios, más que barbaros, tímidos del trato rudo de los blancos, ocupan y hacen inaccesible la antigua ciudad histórica de *Tulima* cuyas ruinas no ceden en importancia a las de *Chichen Itzá* en *Uxmal*” (XIX: 33). Martí se inclina hacia el lado del indígena ante este conflicto y rechaza el calificativo de “bárbaro,” algo que como ya se indicó anteriormente, es utilizado por los encabezados de la prensa mexicana para cubrir este tipo de noticias.

Analógicamente, en artículos publicados desde los Estados Unidos, Martí pondera sobre la situación actual del indígena en este país y se enfoca en el desplazamiento de las comunidades y su genocidio. Escribe en su reseña al espectáculo de “Búfalo Bill”, “¡parece que el dolor de los hombres penetra la Tierra, y como que, cuanto de ella o sobre

ella nace, trae consigo a la vida el dolor de que todo en torno suyo está empapado! ... Cantando vienen los delgados indios un cantar arrastrado, monótono e hiriente, que se entra por el alma y que la aflige” (XI: 34). El pensamiento y su crónica confluye en otra nota que escribe sobre el retiro a la fuerza de una tribu indígena y preconiza otro eventual destierro, “ en cumplimiento de un tratado leonino acaba de compeler este Gobierno a una mísera tribu de indios que abandone para siempre sus risueños poblados, frondosos bosques y valles alegres, de que se despidieron con grandes voces y gemidos, con que pueblan la selva, en busca de nuevos hogares de donde mañana, como de estos ricos los expulsarán ‘los blancos’”(IX:37). Considera que el indígena ha sido privado de su crecimiento a través de su conquista y la destitución de sus tierras, “el indio como elemento útil, original y pintoresco del pueblo que irrumpió el curso de su civilización y le arrebató su territorio” (XX: 375). Ve la incesante marcha del anglosajón hacia territorio indígena y lo que aguarda al indio, “Las comarcas cultivadas de los blancos rodean ya de todas partes el territorio y las reservas indias” (XX: 372). Martí analiza el pasado y presente de las comunidades indígenas en los Estados Unidos, percibe el peligro que les asecha y la pesadumbre de los hechos que ya acontecen. La subyugación del indígena y la destitución de sus tierras figuran en Martí como un problema social que debía resolverse.

Martí denuncia como los indígenas son despojados de sus tierras y exige un trato más ecuánime ante las leyes. No hay distinción entre hombres ni mucho menos entre tribus indígenas. Sus notas periodísticas sobre los apaches lo demuestran, “si hay algunas comarcas, como la de pintes, como la de los apaches, un centenar de indios tercós y

nómadas que resisten a ser mudados de lugar y a vivir sometidos a la gente, ésta no es razón para que se trate como vasijas de barro a las cinco tribus civilizadas, los cherokees, los chickasaws, los creeks y los bravos Seminiolas de las Florida” (XX: 372). La barbarie que el norteamericano adjudica al indígena por no someterse es para Martí un error y critica aquellos que lo discurren así:

De la barbarie de los indios hablan; fuera más justo hablar de sus virtudes y prudencia. Las tropas norteamericanas, abatidas mil veces y puesta en rota por los guerreros indios, los van acorralando, apresando y tragando... [Los indios] no guerrear por apoderarse de la tierra del vecino, sino para defenderse de la propia; y como los búfalos de sus selvas nativas, pone en cerco, que amparan en sus cuerpos, a sus mujeres y a sus hijos. (XIII: 13)

Y cuestiona enérgicamente:

¿Por qué les quitan sus valles donde nacieron, y nacieron sus hijos y sus padres? ¿Por qué les prometen, al despojarlos de una feraz campiña, guardarles otra que no parece tan fértil, y apenas se descubre que lo es, los echan de ella, quebrando el tratado; y de ellos, y a sus esposas, y a sus hijuelos, los clavan a los árboles y los ametrallan si resisten?... Así han ido cayendo, engañados primero con tratados – siempre y nunca por los indígenas, violados, - todas las tribus de los naturales. (XIII-19)

Su comentario se transforma en una demanda que no cesa de aparecer en su trabajo como corresponsal de noticias. Otra incidencia refleja un matiz similar al hablar del jefe sioux Nube Roja y el despojo territorial que sufre su pueblo, “¡dicen que les dejan la mitad de su tierra de lo único que les queda ya de su tierra! ¡pero les quitarán esa mitad, como les han quitado esta otra!” culminando con una acusación a los Estados Unidos de ser una nación que “roba y mata” (XII: 291-2). El cubano es una voz que desde el extranjero converge su crónica periodística y su ideario reivindicador para proyectar la problemática que aqueja al indígena.

Dentro de la difícil situación del indígena en Norteamérica, Martí también aprovecha la ocasión para invitar a la América Latina a reflexionar sobre el presente de las comunidades indígenas. Proporciona una comparación entre las dos Américas y dice sobre el dilema del indígena en ambas latitudes geográficas:

En la América del Norte [el indio] desaparece, anonado bajo la formidable presión blanca o diluido en la raza invasora, en la América del Centro y del Sur es un factor constante, en cuyo beneficio se hace poco, con el cual no se ha querido aún, y sin el cual no podrá, en algunos países al menos, hacerse nada. O se hace andar al indio, o su peso impedirá la marcha.
(VIII: 329)

Testigo y conocedor de la política norteamericana hacia el indígena, Martí advierte a la América Latina de la equivocación que se cometerá si se intenta emular este modelo. El cubano emite un claro entendimiento histórico y social de la condición del indígena en los Estados Unidos y la América Latina. Aunque las raíces de su interés en este tema datan desde los años en México, Martí no renuncia a continuar enviando notas que informen a sus lectores de esta temática, siempre aprovechando para implícitamente adherir su comentario. *Ramona* sería para el cubano, una obra que le inspiraría a difundir su experiencia y seguimiento de la problemática indígena.

Jackson y su mensaje de protesta en *Ramona* a través del desplazamiento ilícito que sufren las poblaciones indígenas y los distintos casos de abuso derivados de este problema debieron ser fundamentales para que Martí se identificara con la novela. Martí sin ninguna duda, halló en la lectura de *Ramona* toda esta temática ya que no le era ajena. Gonzalo Quesada en una nota escrita el 7 de septiembre de 1914 e incluida en la edición de 1915 de las *Obras Completas* de Martí lo explica así:

Martí conoció la obra, la devoró de una sentada, ávidamente; penetró en el fondo de ella, y con el corazón temeroso por la tesis del libro, y aun tiempo encantado con su estilo, lo tradujo esperanzado de lo que lo leyera y lo comprendiera su pueblo cubano... *Ramona* es la historia de una invasión paulatina, hipócrita y fatal. Es una parte de la patria mexicana que se va yendo poco a poco. (XIV: 3)

Si bien Martí a su llegada a Nueva York redobla sus esfuerzos revolucionarios en busca de la independencia de Cuba, no se mantiene al margen de lo que ocurre con el indígena, como nos lo recuerda Gonzalo Quesada al hablar de *Ramona* y la convicción patriota del cubano, "Compenetrarse con el alma de la autora de *Un siglo de deshonra nacional*-de cuyas páginas aprovechó más de una para la composición de *Ramona*... no era difícil para el gran corazón de Maestro, empeñado a su vez, en la redención de su pueblo" (XIV: 4).

Una observación que agrega Blanca Z. de Baralt en esta edición de 1915, es que conjuntamente Jackson y Martí comparten una conciencia, "Con generosidad nobilísima se pone de parte del más débil en la desigualdad lucha de conquistador y del vencido," y recalca que "antes que el tiempo fijara el mérito del libro, José Martí lo comprendió. No bien había salido de las prensas, el Maestro, con esa visión penetrante del crítico nato" (XIV: 5-7).¹⁴ El indio y su reivindicación social no podían desvanecerse de su pensar. La opresión del indígena debía ser condenada. Era un llamado al rechazo de modelos colonizadores que no sólo ponían en peligro la libertad de un grupo, sino de un continente ante la ideología expansionista de Norteamérica.

La referencia al tema de la conquista de California es perceptible en los primeros capítulos de la novela. Este hecho histórico va atado a lo que posteriormente se desencadena en atropellos en contra de la población indígena. El choque cultural es inicialmente protagonizado por el anglosajón norteamericano y el californio mexicano.

La clase social depuesta ve con desprecio la intrusión extranjera como lo hace saber la Señora Moreno al considerar que los estadounidenses, “revuelven la tierra buscando dinero, como perros que van oliendo el dinero” (XXIV: 214). La pérdida de los grandes latifundios propiedad de la familia de la Señora Moreno hace que nombre a los recién llegados anglosajones como “perros y ladrones” (217) afirmando que “El que roba una vez, robará mil. Nadie se considere seguro bajo el gobierno de los americanos. ¡Quién sabe lo que viene!” (218). Los comentarios de la Señora Moreno anuncian lo que ulteriormente ocurriría con las comunidades indígenas. No obstante, Martí no es atraído hacia el futuro de la aristocracia californiana, ya que como se verá, no aparece como un tema central en su prólogo, correspondencia postal o artículos periodísticos. Más bien son sólo interpretados como parte del paisaje, tal y como Jackson lo quiso plasmar para no restar atención a su mensaje sobre la causa indígena. “California no fue solo una conquista sobre México sino la conquista de California misma” (Ibíd.). La conquista para Martí adquiere relevancia en la experiencia indígena y no en el trastorno sufrido por la aristocracia debido a que varias partes de la novela muestran al californio aborreciendo la presencia indígena.

Uno de los pasajes más importantes que ilustra una actitud de rechazo al indio por parte de la aristocracia californiana, es aquél sobre los orígenes de la señorita Ramona. Angus Phail, al enterarse que su enamorada Ramona Gonzaga se ha casado con Francisco Orteña, decide tener un hijo con una mujer indígena por despecho. Del producto de esa relación nace la Señorita Ramona, quien siendo aún una bebé es llevada a vivir por Angus Phail con su amor imposible ahora ya convertida en la Señora Ramona Orteña. A

pesar de que Francisco Orteña desconoce todo sobre Angus Phail y su hija Ramona (nombre dado para recordar a Ramona Gonzaga), su personaje muestra una conducta de indiferencia y menosprecio por la bebé de apariencia indígena como lo reflejan sus palabras despectivas y actuar al ver a la señorita Ramona (bebé) junto a Ramona Orteña, “¿Qué diablos...? Empezó a decir: mas, recordando de pronto, murmuró: ¡ah! ¡el indiecito! ¡bienvenido sea Señora Orteña, tu primer hijo!- Y con un cruel saludo de burla siguió andando, no sin dar antes un puntapié colérico a la cuna” (231). Del mismo modo la Señora Moreno mira con desagrado a la Señorita Ramona por tener descendencia indígena una vez que es llevada a su casa y el narrador se encarga de notar este hecho:

No en balde ocultaba la Señora [Moreno] la historia de Ramona; no en balde la miraba sin amor, como era para ella recuerdo vivo de vergüenzas, contrariedades y pesares. Sólo Ramona hubiera podido decir lo que sabía de su pasado. Su sangre india era tan reservada y orgullosa como la de Gonzaga. (233)

Al poner frente a frente, al californio y al indígena, sirve para dirigir la atención a la temática indígena y la subsecuente exposición del problema que vendría como efecto de la invasión norteamericana a California. El repudio racial que la clase aristocrática muestra hacia el indio en la novela, debió ser factor determinante para que Martí no pusiera énfasis en la presencia del californio en el prólogo de su novela.

El cambio traído con la conquista norteamericana relega al indígena, según la novela, a condiciones todavía más precarias ya que “los americanos no querían que los indios hiciesen más que trabajar la tierra y criar ganado: ¡para eso no se necesita leer y escribir!”(250). El narrador por medio del padre de Alejandro, Pablo, no sólo juzga la condición del indígena después de la conquista de California como un detrimento para el

desarrollo de esas comunidades sino que predice lo que depara para el indígena, "...él vio a tiempo los peligros que de todas partes venían sobre su raza. El padre [Padre Peiry] al salir del país, le dijo: 'Pablo a tu gente te la llevarán como ovejas al matadero, si no los tienes juntos. Que se quieran: que vivan en pueblos: que trabajen; que tengan paz con los blancos. Perdidos si no, Pablo'" (250). El texto prevé lo que está por venir para la población indígena y sugiere encontrar en la unión o en la retención de sus comunidades la mejor manera para subsistir y afrontar el despojo de tierras.

Aunque Pablo aparenta recrear la imagen popular del "indio noble," al final termina por desafiar una representación estereotípica del indio como "hombre bárbaro."¹⁵ Se resalta en el padre de Alejandro su prudencia y disposición al diálogo antes que la guerra. Así lo describe el siguiente pasaje en la novela:

El daba a los indios ejemplo de laboriosidad, cultivando su vega y cuidando sus rebaños con esmero...El iba de casa en casa, cuando había rumor de guerra con los blancos, persuadiendo calmando, mandando. El, una vez que se alzaron las tribus del Sur, y amenazaba una gran guerra india, se levo a lo más de su gente de su bueyes y ovejas a los Ángeles, y acampó allí unos días, para que en caso de pelea no los tuvieran por enemigos de los blancos. (250)

Con todo y esto, los esfuerzos de Pablo son en vano ya que los desalojos continúan sin ninguna distinción entre sublevado y no sublevados, "Cada día se adelantaba el blanco, y el indio perdía tierra" (250). El texto rememora al lector de lo que depara el futuro mientras vincula las palabras del Padre Peyril a Pablo. "¡Perdidos, pues...! ¡Sin sus tierras, sin su pueblo, sin su capilla, sin sus casas!: ¡no era lo suyo, suyo!" (251). Pese a que Pablo adquiere el papel de mediador y patriarca de su comunidad, poco efecto tiene

en frenar el despojo y finaliza resignado a la pérdida total del indígena. El diálogo y la coherencia son silenciados por el avance sobre sus tierras del colonizador anglosajón.

Alejandro educado en un ambiente diferente se manifiesta más convencido a reclamar el derecho indígena a sus territorios, “Dicen que no tenemos derecho a nuestras tierras, donde nacimos y vivimos y que los dueños nos dieran para siempre” (261). No renuncia a la idea de pelear en defensa de su pueblo como lo comenta a Ramona después de que son expulsados de Temecula:

Yo no tengo casa: mi padre se ha muerto: a toda mi gente me la han echado de Temecula; ya no soy más que un pordiosero, mi Señora, un pordiosero como los que le recibían limosna en el convento de los Angeles!...No me han dejado nada...-Pelea no. Yo quise: Mi padre Pablo no quiso: Por Dios me pidió que no peleásemos: el alcalde también me rogó que le ayudara a tener la gente tranquila... Venían preparados mi Señorita: ¡hay! ¡echar como zorros a un pueblo entero de sus casas, a las mujeres, a los hijitos! (351).

La conversación entre Ramona y Alejandro se torna al aspecto jurídico cuando ingenuamente Ramona le pregunta sobre las personas que le han ocasionado tal sufrimiento:

-¡Los Americanos!-respondió Alejandro, henchida la voz de cólera y desprecio:- ocho a diez americanos: pusieron pleito por la tierra en San Francisco, y la ley se la dio...-¡No hay uno que no sea ladrón, no hay uno! Toda la tierra se la van a robar mejor fuera echarnos ya al mar ¡a que nos ahogue! Bien me lo decía mi padre ¡bien está mi padre muerto! Yo no: yo no creía que hubiera hombres tan malos. Pero de eso sí les doy gracias: de que mi padre esté muerto. (352)

A medida que se desarrolla la novela, el problema del despojo aqueja más a Alejandro y deriva en otras injusticias como lo relata este mismo personaje, “Mi animal está casi muerto como yo. Los americanos se llevaron mi caballo... [Ramona] -¡Tu caballo! ¿Los caballos también les da la ley?... [Alejandro] El señor Rothsaker dijo que el juez le

mandó llevarse vacas y caballos las costas del pleito en San Francisco” (353).

Tristemente lamenta la pérdida de su pueblo, Temecula, a manos de los colonizadores norteamericanos concluyendo que “El alcalde nos dijo que era mejor que no volviésemos por allí, porque la gente nueva es mala, y matarán al indio que les pise sus terrenos-¡Sus terrenos!-Suyos. La ley les dio papeles.- ¡Esta es ley de ladrones!-¡Y de asesinos! ¿A mí padre Pablo no me lo han asesinado?: ¡asesinado lo mismo que con un fusil!” (353). Tal encuentro con la muerte de su padre y de otros miembros de su comunidad durante el despojo de sus tierras hace que Alejandro presagie en la continua llegada de anglosajones a California el cataclismo del indígena, “Estos americanos van a acabar con nosotros. Nos matarán a bala o a veneno. A todos nos van a echar del país, como a los conejos y a las ardillas. ¿Qué les queda ya que hacer?” (357).

La rabia y sufrimiento hace que Alejandro no descarte la posibilidad de encabezar una insurrección y así luchar por sus tierras, como lo narra el siguiente pasaje en donde recuerda la batalla de Poway entre mexicanos y norteamericanos, “-Aquí hubo pelea con los norteamericanos, Majela [nombre que da Alejandro a Ramona cuando escapan], y les hicieron muchos muertos. Yo mismo tengo unas doce balas que he cogido del valle con mis manos: me las quedo mirando muchas veces, y si volviera a haber guerra con el americano, Majela volvería a dispararlas... Los indios todos pelaríamos” (400). Esa aversión hacia la ocupación norteamericana, hace que Alejandro divise una rebelión masiva. Sin embargo, la realidad es otra y en dicha desesperación imagina un mejor futuro lejos del norteamericano. La época en que California estaba bajo la hegemonía

mexicana es preferida por Alejandro por ser un período benevolente por gozar de mejores leyes para las comunidades indígenas:

El decreto de fundación del pueblo, donde el gobernador de California, cuando era México, reconocía a los indios tantas y tantas leguas por este lado y por aquél. Aquello era bueno para cuando California era de México: pero los americanos eran ahora dueños, y la ley de los otros no era cosa de respetar: ahora todo se hacía por la ley americana. (417)

Los tintes de un eventual levantamiento son alimentados por la violación de las leyes. El desplazamiento de la población indígena deriva en gran parte de la aplicación de las leyes norteamericanas. En la voz de Alejandro, este factor termina por legitimar los abusos perpetuados en contra de su población. Las leyes contribuyen de igual manera a agudizar el problema y la condición de vida del indígena. Alejandro ve en la presencia norteamericana un futuro poco alentador para su gente.

Estas experiencias hacen que Alejandro se muestre aprensivo a cualquier contacto con el americano al temer que éste le perjudique. Por más que Alejandro reconoce la falta de oportunidades de trabajo que hay fuera de las ciudades y como esto complica el porvenir de su familia, su rechazo es terminantemente al contemplar la eventualidad de tener que mudarse y trabajar para “hombres blancos”:

¡Con los blancos! ¡A vivir con los blancos! ¿En qué piensa Majela, que no ve que los blancos que echan como coyotes a cien indios, juntos echarán como coyotes a dos indios...! Trabajando para los blancos! ¡Majela no sabe ver! A los indios les pagan medio jornal no más, y al blanco, jornal entero. Mexicanos y americanos, Majela, le pagan al indio medio jornal no más. Y en dinero no siempre, sino en harina mala, o en cosas que no quiere el indio, o en aguardiente, y si no quiere aguardiente se echan a reír, y no le dan más. El año pasado un americano le sacó media cara de un balazo a un indio, porque no quería recibirle de paga una botella de vino agrió, ¡y le dijo que no volviera a ser insolente! Majela, no me pidas que vaya a la ciudad a trabajar ¡Porque donde vea eso, mato! (439-440).

Alejandro hace mención de prácticas discriminatorias en contra del indígena mientras enfatiza que la explotación de su mano de obra se ha dado históricamente por mexicanos y norteamericanos. A la vez le cuesta creer la propuesta de Majela de ir a vivir a la ciudad. Por su parte Majela opina de manera distinta al haber crecido como, Ramona, en el seno de una familia aristócrata. Este hecho, le impide comprender el resentimiento y temor que Alejandro encuentra en vivir rodeado de lo que él llama “gente blanca.”

La muerte de su hijita después de que el médico de la reserva se niega a ir a tratarla devasta emocionalmente a la pareja. Convencidos de que lo mejor es vivir alejado de la población norteamericana, Alejandro y Ramona, abandonan la población de San Pascual y se dirigen a las montañas de San Jacinto donde ambos apuestan por tener un mejor porvenir. El siguiente pasaje lo relata así:

¡Por fin, a vivir seguros! ¡Seguros: solos! Porque los blancos no querían aquel valle, que no era más grande que la mano, encaramado en aquellas altas crestas; y los indios creían que el diablo en persona vivía en las cumbres de la montaña de San Jacinto; por su peso en oro no hubiera ido un indio de Saboba a donde Alejandro iba a vivir. Con fiereza encomiaba Alejandro cada una de aquellas condiciones de seguridad. (458)

El vivir bajo estas condiciones de paranoia hace que Alejandro comience a perder la razón. A pesar de que Ramona vuelve a dar luz a otra hija, las experiencias vividas por Alejandro le hacen entrever un futuro oscuro, “Para Alejandro no había cura posible. Su ardiente corazón, atormentado sin cesar por sus dolores y los de su pueblo, se consumía como por fuegos ocultos: ¿qué iba a ser de los indios? ¿qué de Ramona? El combate activo, el hablar, el quejarse, lo habrían salvado tal vez: pero tales desahogos eran ajenos de su natural reservado y reticente” (467). Desalentado, Alejandro vive con el temor de que el anglosajón lo encontrara. Fatalmente esto ocurre al tomar equivocadamente el

caballo de Sam Farrar, quien se convierte en su homicida. Si el asesinar a un indio en el viejo Oeste era ya cosa común, el acusarle de robar caballos era automáticamente pena de muerte. A pesar de que Alejandro muestra tener la voluntad de regresar el caballo y de aclarar el malentendido, el desenlace es fatal como lo narra esta porción de la novela:

Cuando Ramona entró en la casa, Alejandro dormía. Ramona miró al sol, que iba ya de caída. No podía ser que Alejandro fuese a lo de Farrar, y estuviera de vuelta antes del anochecer. Iba ya a despertarlo, cuando los ladridos furiosos del Capitán y los otros perros lo hicieron saltar de la cama, a ver qué era. Un momento nada más tardó Ramona en seguirlo, un momento nada más; pero cuando llegó al umbral, fue para oír un disparo, para ver Alejandro caer en tierra, para ver a luz del mismo segundo echarse del caballo a un desalmado, venir sobre Alejandro, dispararle a quemarropa, una vez otra vez, sobre la frente, sobre la mejilla.(470)

El asesinato de Alejandro exhibe la carencia de derechos que tenían las comunidades indígenas y el paupérrimo seguimiento que se daba a estos casos. Principalmente, la prosecución legal de los asesinos bajo el sistema judicial que raramente acontecía y que hacia notable la vulnerabilidad de la población indígena al no tener el respaldo de la ley.

Los incidentes que sucesivamente aparecen en la novela son trazados como secuelas de lo que fue la conquista norteamericana de California. Los despojos territoriales así como las prácticas discriminatorias en contra de la población indígena fueron intencionalmente incorporados para inyectar credibilidad a la temática de la novela en el público lector. La novela delinea este dilema indígena en torno a las experiencias de Alejandro y Ramona que sirven como vehículo de narración dentro del hilo de la historia. Martí pudo apreciar estos elementos en la obra de Jackson. A diferencia de la crítica de la época que insistentemente fijaron su atención en la estética de la novela, el autor cubano se sintió atraído hacia la temática social que no le fue

indiferente ni mucho menos desconocida. A través de sus artículos periodísticos durante su estadía en México y posteriormente en los Estados Unidos, Martí observó, analizó y propuso alternativas para hacer valer los derechos del indígena. Pese a todo esto, la traducción de *Ramona* representaba algo más, una encarnación simbólica en el indio como un personaje que exhortaba a resistir. La igualdad social debía de ir a la par de este simbolismo.

8. El indígena como símbolo de resistencia en Martí

Una característica que destaca en Martí es el empleo del símbolo en su poesía y prosa. Según la Real Academia Española, el “símbolo” se define como la “representación sensorialmente perceptible de una realidad, en virtud de rasgos que se asocian con esta por su convención socialmente aceptada” (“símbolo”). A dicha definición, Ivan A. Schulman agrega una conceptualización que denomina como la “Teoría Simbólica de Martí” y que consiste en lo que el cubano “simboliza” en “su pensamiento mediante la representación de aspectos específicos de la realidad, cuya elección refleja su concepción individual de la naturaleza de nuestro universo” (*Símbolo y Color* 42). Por medio de este actuar, concluye Schulman, Martí edifica al “símbolo” “sobre una imagen” (Ibíd.). El cubano alcanza lo antes señalado al tratar el tema indígena que además de aportar una perspectiva social también alcanza el nivel de símbolo mediante la evocación de distintos personajes indígenas en cuyas imágenes construye su llamamiento a resistir. No obstante, el indígena como símbolo no llegaría a ese pináculo en el pensamiento martiano si se desconoce esa “función” implícita en los escritos de Martí lo cual es “fundamental” para la opinión de Fernández Retamar debido a que “Si prescindimos de este hecho central, no podemos entender debidamente los textos martianos” (“Asimilar y Estimular” 17). Por ello la traducción de *Ramona* integra un señalamiento a lo simbólico mediante la imagen del indígena, cuya funcionalidad en la novela, es el de agente de resistencia en contra de la hegemonía imperialista.

Dentro de los artículos que Martí escribe desde los Estados Unidos una particularidad que aflora es la que rodea al vocablo “indígena” o “indio” al vincularse con

la palabra “resistencia.” Uno de estos ejemplos ocurre al reportar sobre las intenciones que tiene México de firmar un tratado de comercio con este país. Martí describe a México como “de fuerza y empuje indígena” manifestando que cualquier tipo de abuso o engaño el país mexicano estaría listo para responder (VII: 17). En otra instancia escribe sobre la visita y los comentarios despectivos que Dudley Warner hiciera de la población indígena durante su visita a la ciudad de Morelia. Martí critica rotundamente el etnocentrismo del autor y sale en defensa de la presencia indígena al proclamar que “¡La civilización en México no decae, sino empieza!”(VII: 56-7). Haciendo referencia de la palabra “civilización” junto al tema indígena, Martí redefine la primera palabra al asociarla con la cultura indígena y no con la europea. Así de este modo se resiste a aceptar a lo indígena como inferior.

La imagen simbólica que Martí atribuye al indígena se da en referencias a personajes que representan esa convicción de resistencia ante la invasión de un imperio. Aunque Martí desarrolla un interés en figuras indígenas como otros cubanos, citamos *Jicotencal* (1826) de Félix Varela, *Guatemozín* (1846) de Gertrudis Gómez de Avellaneda, “En el teocalli de Cholula” (1832) de José María Heredia y la obra teatral *Hatuey* (1891) de Francisco Sellén, el cubano propone al indio como propulsor de cambio. Es Martí quien de acuerdo a la interpretación del crítico cubano, Rine Leal, ve en la resistencia indígena, “su concepción del héroe americano” al igual que “la fuente de la revolución americana” (244). Pese a que autores como Marcela W. Salas han establecido una correlación entre la temática indígena y la Leyenda Negra como estrategias empleadas por autores cubanos para demandar la independencia de Cuba,

Martí despliega una visión diferente al postular en personajes indígenas una resistencia retroactiva, una rememoración de la presencia del indio en la América, siempre latente y no muerta.

La fuente de esa concepción simbólica del indígena y su asociación con la idea de resistencia se puede trazar a la estatua del Chac-Mool. Esta deidad mesoamericana fue una de las primeras figuras que Martí pudo observar por su paso por la península yucateca y lo visualizó como una clara incitación a la movilización ante la incursión extranjera en el continente. Describiéndolo a manera de borrador yace la frase, “Tragedia simbólica de los tiempos presentes” (XXI: 359). Prosigue con las líneas, “Espíritu del país, dormido aparentemente, pero capaz por su propia energía, de surgir y obrar en un momento crítico,” y en el acto final contempla ante el agraviado norteamericano, “El indio se despierta. Las razas se levantan” (Ibíd.). El indígena sería la mecha que detonaría la insurrección ante la incursión imperialista. Para la interpretación de Fina García Marruz la estatuilla de Chac-Mool encarna para Martí el nacimiento, “el despertar de lo inerte a la revelación de la conciencia y su relación con el contorno,” lo cual encaminaría al “levantamiento del hombre todo, de lo indígena, como lo primitivo, lo nativo y lo aún no revelado a sí mismo” (“Martí y el Teatro” 281-3). Esta apreciación que otorga al Chac-Mool es preámbulo a otras alusiones que dedica a figuras indígenas y que es recurrente en el mismo prólogo de su traducción de *Ramona* denotando un interés por el papel histórico del indígena ante las invasiones extranjeras.

Benito Juárez es otro de los personajes predilectos y más frecuentes en la mención de lo indio como símbolo de resistencia, por una parte por ser indígena y por otra por

haber resistido y expulsado la invasión francesa. En la visión de Martí, Juárez es el indígena que defiende a la patria y el redentor del continente. En sus cuadernos de apuntes, Martí bosqueja junto al nombre de Juárez el surgir de ese sentir de defensa ante los poderes de un imperio, “Cosa natural ser indio... Su naturaleza de indio sentía más la opresión... De alma libre” (XXI: 384). Este pensar se materializa en uno de sus artículos al hablar del estoicismo de Juárez, “El indio tabaquero echó un imperio bajo” (XXIII: 38). Así sucesivamente, otras citas vuelven a hacer mención de esta idea de resistencia como lo presenta Martí, “... el gran indio era de acero y el tiempo se lo bruñe... Juárez rompió con el pecho las olas pujantes que echaba encima de la América todo un continente; y se rompieron las olas y no se movió Juárez” (VII: 237). Complementa su apreciación emblemática de Juárez como “el indio... que echó un imperio al mar, y supo desafiar la pobreza con honor, y reconquistó y aseguró la independencia de su tierra” (II: 372). El interés de Martí por Juárez es siempre asociado a dos conceptos: el ser indígena y el haberse enfrentado a los embates de una potencia imperialista. Cualidades que, como se verán, van de la mano en otras citas acerca de personajes indígenas.

El acto de resistir, como simbólicamente Martí lo expuso en las imágenes del Chac-Mool y Juárez, unificaría al continente bajo un mismo fin. Es el indio y su resistencia quienes liderarían a este proceso, “la raza india, donde residen su libertad y su fuerza: ésa es la luz que se ve brillar en los rostros, de blancos y de mestizos y de indígenas...” (VII: 255). Indica que el resistir requiere de unidad como lo ejemplifica la labor de Juárez, “el derecho del país funde, el fuego de la Reforma, al indio y al criollo; y se alza Juárez cruzado de brazos, como fragua encendida en las entrañas de una roca, ante

el imperio de polvo y locura, que huye a su visita y se deshace” (VII: 66). Su voz no vacila al identificar a Latinoamérica como “tierra de Juárez y no de Taylors” (VI: 104).¹⁶ Al lado de Tecum Unam, Sucre y Túpac Amaru, el nombre de Juárez aparece en sus notas con el título de *Poema Americano* (XVIII: 288). La presencia indígena y el resistir convergen indudablemente con el personaje de Juárez, imagen que Martí supo percibir e intentó presentar como agente opositor a la cara imperialista.

No obstante a que Juárez figura alegóricamente como un actor enlazado a la resistencia indígena en varios escritos de Martí, otros personajes también son empleados para inferir esta idea. Poetas y monarcas precolombinos son evocados como elementos indispensables para contrarrestar cualquier invasión extranjera por parte de los Estados Unidos, una de las mayores preocupaciones del escritor cubano. Por eso en una de sus redacciones incita a ver el ejemplo de la resistencia indígena como método para orquestar a la nueva Latinoamérica:

Hay que abrir ancho cauce a la vida continental... hay que devolver el concierto humano interrumpido a la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcóyotl y Chilam...; hay que extirpar, con mano inquebrantable corruptas raíces; hay que armar los pacíficos ejércitos a que paseen una misma bandera desde el Bravo undoso, en cuya margen jinetea el apache indómito, hasta el Arauco cuyas aguas templán la sed de los invictos aborígenes. (VII: 285)

Aunado a las figuras clásicas aztecas y mayas, Martí concluye su pensamiento con la incorporación del “apache y el arauco,” quienes son calificados de “invictos aborígenes,” y que históricamente nunca fueron sometidos por el conquistador español. No hay distinción para Martí: cada grupo racial o indígena debía de fundirse en una voz de resistencia para liderar colectivamente esta acción en el hemisferio. Sus notas culturales

para el Liceo de Guanabacoa vuelven a convocar al freno aguerrido de cualquier invasión. Martí evoca al pasado indígena como fuente de este reaccionar:

Allá se alza, en prueba minuciosa de lo que ojos curiosos me demanda el ruinoso Palenque; vea, vencer el que lo dude a Xicoténcatl, vea morir a Cuauhtémoc, vea defenderse a Sicoleo, vea luchar al bravo rey Copan, asista al viejo Senado de Tlaxcáltan; recorra en la imperial Tenoxitlan las limpias calles; álcese en armas con el belicoso Licanam y estudie en su torre de meditación aquel severo, aquel magnánimo, aquel astrónomo, aquel poeta, a aquel amado rey Netzahualcóyotl-que con trocar la flecha por el arado y el pedernal agudo por la oda, parecía anunciar aquel que luego había de deponer ante la Asamblea de los nobles el sable brillante de los libertadores. (XIX: 442-3)

Martí prosigue con su reflexión y apunta que a pesar de la conquista religiosa y destrucción de documentos precolombinos, la raza indígena prevaleció mediante “el espíritu que resiste siempre el acero, al hierro y al fuego” (Ibíd.). Las alusiones y descripciones utilizadas por Martí exhortan a la búsqueda a ese espíritu de resistencia que el asocia con el indígena al mismo tiempo que conjura a todos, en lo que llamó nuestra América, a unirse bajo este sentir simbólico.

La confección de *Ramona* es el mejor ejemplo para discernir las diferencias entre la percepción simbólica del indígena a través de Martí y las imágenes representativas que Jackson adopta para fabricar a sus personajes indígenas en la novela. Aunque la autora norteamericana se siente atraída a denunciar la situación social del indígena, no logra comprender la relevancia histórica del indígena para los países hispanoamericanos ni mucho menos proponerle como un símbolo de resistencia. Este desconocimiento emerge de la estética europea a la que Jackson recurre para representar fenotípicamente a sus protagonistas Ramona y Alejandro que contrasta bastante con la postura autóctona y de resistencia que Martí concede al indio. Las palabras de Sarah Woolsey, mejor conocida

por su seudónimo de Susan Coolidge, amiga y contemporánea de Jackson, muestran esta contradicción en su prólogo a la edición de 1900 de *Ramona*:

On her (Mrs. Jackson's desk) that winter stood an unframed photograph, after Dante Rossetti, - two heads, a man's and a woman's, set in a nimbus of cloud, with a strange beautiful regard and meaning in their eyes. They were exactly her idea of what Ramona and Alessandro looked like, she said. The characters of the novel never came so near to materialization in her eyes as in the photograph. (xx-xxi)

Si bien el prólogo de Woolsey enfatiza la naturaleza ficticia de Alejandro y Ramona, lo indígena poca conexión tiene con los orígenes de los protagonistas de *Ramona*, ya que en el mismo trabajo de Dante Rossetti al que la autora cita como la inspiración visual de Jackson, lo indígena es inexistente. Ciertamente la evocación de imágenes pre-rafaelitas las cuales se limitan a retratos de mujeres bellas y parejas de enamorados, poca relación tiene con la visión de Martí y el indígena. Esta discrepancia a la vez ostenta el valor que Martí adjudica al indígena más allá del ámbito social.

En la primera mención que Martí hace de su traducción de *Ramona* expone las razones por las que se interesó en la novela de Helen Hunt Jackson como lo escribe a Manuel Mercado el 8 de Agosto de 1887:

La escogí, quiero decírselo porque es un libro de México, escrito por una americana de nobilísimo corazón, para pintar con gracia de idilio, lo que padeció el indio de California y California misma, al entrar en poder de los americanos ... Puesto a la tarea ya me felicité de haber escogido a "Ramona" y pensé en que a México llega muy a tiempo, porque sin excitar la pasión contra el americano... su lectura deja el ánimo inevitable de que al mexicano no le iría bien en manos de Norteamérica. (XX: 113)

Nótese que Martí conjuga lo que serían dos aproximaciones relacionadas con la presencia indígena en sus textos. Por una parte el mensaje de protesta que supo entender y procesar durante su trayectoria en ambos países y su crítica anti-imperialista asociada con su

alusión de lo indígena. La advertencia que Martí hace sobre los peligros que ve en los Estados Unidos aparece precisamente en el trato dado al indígena, cuestión visible en la traducción de *Ramona*. No obstante, la nota también comunica un llamamiento a resistir lo que se avecina y que el cubano cree es su deber informar. A través del indígena haría llegar este mensaje.

La concepción de la imagen indígena como símbolo de resistencia es visible en el prólogo a su traducción de *Ramona*. Esta parte refleja la simbólica presencia que da al indígena al describir la novela de Jackson como “una obra que en nuestros países de América pudiera ser de verdadera resurrección” (XXIV: 204). Martí recurre a la palabra “resurrección” paralela a las frases escritas en el bosquejo de su acto final al invocar la imagen ya discutida del Chac-Mool, “El indio se despierta. Las razas se levantan” (XXI: 359). Estos dos verbos “despertar” y “levantar” son designios que a la par de “resurrección” son utilizados como símbolo de resistencia. Al utilizar constantemente estos vocablos, Martí incita a sus lectores a no leer su traducción con pasividad, y por el contrario, encontrar un legado de resistencia en la presencia indígena.

Este señalamiento es revelado en su descripción del argumento de la novela al hablar de “aquel manso infortunio de los indios, sumisos, laboriosos y discretos; y luego la catástrofe brutal de la invasión, la llamarada de la rebeldía...” (XXIV: 205). Martí vuelve a resaltar la presencia indígena ante la incursión imperialista y como la subversión sería el clímax entre una posible confrontación entre la América Latina y la anglosajona. El prólogo de Martí se convierte en preceptor del lector al exponerlo a ideas reivindicadoras y alusivas, que el cubano reformula en su traducción.

Similarmente Martí expresa una vez más esa afinidad hacia la representación simbólica del indígena. En esta instancia apela a una reposición del indígena en la novela. El héroe nombrado originalmente como Alessandro por Jackson es “Alejandro” para Martí en su traducción. Esta modificación sin lugar a duda en la mente de Martí buscaba identificar al lector con el personaje y persuadirle a ver su mensaje de resistencia. Curioso de este efecto, escribe el 14 de septiembre de 1888 a Manuel Mercado, “-Y ¿qué piensa su hijo Manuel del indio Alejandro?” (XX: 133). En la misma carta al hablar del libro de Gustavo Baz, Martí retorna a su visión sobre el indígena y México, “Yo he visto muchas tierras, y más de una americana, ¿pero dónde el color y la grandeza natural de ella? El hombre rebelde, el indio pintoresco” (134) y afirma, “Yo podría hacer sobre México una epopeya nueva” (134). Interesante es como conjuntamente a su breve pregunta sobre el personaje de Alejandro, la carta de Martí repite su mención de los léxicos “rebelde” e “indio” que a pesar de estar separados por una coma, quedan posicionados frente a frente, no como palabras opuestas sino más bien como ideas íntegras. Este binario asevera en las próximas líneas tener la capacidad de edificar lo que él ve en su prólogo a la traducción de *Ramona* como “nuestra novela” (XXIV: 204).

No hay duda que Martí considera que el personaje de Ramona es subalterno a Alejandro y no lo opuesto, “la mestiza arrogante que en la persecución y en la muerte va cosida a su indio” (204). Esta postura implícita en su descripción de Ramona no obedece a una conducta sexista sino que sugiere la colocación de Alejandro, o sea de lo indígena, como parte central de la identidad de la misma Ramona y la novela. Dicha observación

puede percibirse quizás de manera clara en el momento que Ramona se entera sobre su pasado indígena. Allí Ramona decide asumir su identidad indígena y es ella quien va hacia Alejandro y se lo cuenta, “Yo soy india como tu gente” (XXIV: 355). Ramona revalida su asociación con lo indígena y más adelante no tarda en confirmarlo, “Mi Alejandro tu pueblo es mi pueblo” (359). Este actuar es reiterativo y aunque Alejandro ofrezca a Ramona vivir de una manera distinta, como indígena, Ramona no renuncia a ello y por el contrario lo acepta casi con un tono de predestinación, “Alejandro esta vida no me parece a mí nueva... porque soy india, Alejandro”(379). Esta aceptación sirve como preludio para que Ramona adquiriera su nombre indígena por medio de Alejandro y así consolidarse como tal.

El recibir el nombre de Majela es clave para que Ramona se reconecte con su identidad indígena y así se rebele. Ramona adquiere este nombre justamente después de que le cuenta sobre su pasado indígena a Alejandro. Este último es quien se encarga de nombrarla Majel y de ligarla a sus raíces indígenas. Ramona reaviva la conversación sobre el nombre indígena y como es que lo adopta con determinación:

-Qué nombre es aquel con que dijiste que me pensabas llamar, el nombre indio, el nombre de la paloma-Majel, dijo él...-¿Majel es mi nombre, no?,- dijo Ramona:-Majela es mejor, Alejandro es más dulce: llámame Majela.- Mejor, sí porque así no se ha llamado nadie ¡Te llamaré Majela!...-Porque tú me debías dar un nombre nuevo. Ya Ramona se acabó... Así me decía la Señora también... ¡y Felipe!.. Pero para todo el mundo ya yo soy Majela, ¡La Majela de Alejandro! (368).

Este pasaje es decisivo para revelar “el levantamiento de lo indígena” a través de Ramona, quien a su vez se rebela al renunciar a su nombre. Alejandro, lo indígena, es la razón principal por la que Ramona se convierte en Majela. Consecutivo a este acto, la

pareja emprende esa búsqueda de lugar para vivir desafiando a la sociedad norteamericana y la familia adoptiva de Ramona.

La muerte de Alejandro, el héroe, a manos del anglosajón hacia el final de la novela no acaba con la presencia de lo indígena. Aunque Ramona se vuelve a casar y decide mudarse a México, la hija que les sobrevive es destacada como única al estar entre sus hermanos ya concebidos en la relación de Ramona con Felipe:

Hijos e hijas le nacieron al caballero mexicano. Las hijas eran muy hermosas; pero la más querida del padre y la madre, fue la mayor, la que sólo llevaba el nombre de la madre, y no era más que hijastra de Felipe, - Ramona, -Ramona, la hija de Alejandro el indio. (503)

La presencia indígena una vez más es resaltada al terminar la historia con el nombre de Alejandro y el vocablo indio. Este elemento al final de la novela tuvo que ser definitorio para que Martí enfatizara la importancia simbólica de la imagen indígena en su traducción de *Ramona*. Es Alejandro en la percepción de Martí, resistencia que se ve manifestada en su origen indígena y esto es lo fundamental para salvaguardar a su América, a su México, de los peligros del coloso del norte, los Estados Unidos. Alejandro es el interlocutor entre Martí y sus lectores. *Ramona* es la llamada a rebelarse y resistir. Esta última acción prevalece en la novela, al no diezmar la presencia indígena y mantenerla en la memoria de Ramona y físicamente en la hija de Alejandro. En la *Ramona* de Martí triunfa el indio.

9. Conclusión

El yuxtaponer una aproximación social y simbólica del indígena es reflejo de la experiencia continua que Martí desarrolló desde su llegada a México y hasta sus días como cronista en los Estados Unidos. Su interés en una novela como *Ramona* apela a estas constantes en su pensamiento. El enfoque social que el cubano dio al indígena es amplio y representa una voz única dentro de un mar de silencio que centro al indígena en el reincidido debate de “civilización y barbarie.” En 1891 Martí hace frente a esta idea en su tan famoso ensayo “Nuestra América” en el cual proclama, “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (VI: 17). Esa crítica a la sociedad latinoamericana de la época y su menosprecio de la raza indígena, es denunciada por el cubano, “¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió y reniegan... ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y que de menos a más; estos desertores que piden fusil en los ejércitos de América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios y va de más a menos!” (VI: 16). La traducción de *Ramona* es preámbulo a estos razonamientos que poseen un valor sin igual para este contexto histórico.

Pero Martí se adentra aún más y divisa en la presencia histórica del indígena en el continente un símbolo de resistencia. El indígena representó para él, el grito rebelde, la voz que lideraría a la América Latina a sublevarse en contra del imperio norteamericano. A diferencia de Jackson que sólo se inclinó a escribir sobre la problemática del indio a nivel regional, en el cubano, las imágenes de figuras y etnias indígenas conforman una parte integral de su ideario. Su traducción de *Ramona* es muestra de ese idealismo

encaminado a alcanzar una reivindicación social del indígena al igual que la resistencia necesaria para frenar el apogeo de la hegemonía norteamericana. Martí encontró en la traducción de la novela de Jackson, el palpitar de una inminente redención y no una obra de conquistados; lo que él acertadamente llamó y convirtió en: “nuestra novela.”

José Martí y Helen Hunt Jackson compartieron un interés en la situación del indígena. Sin embargo, el cubano desafío no sólo un clima hostil ante la política oficial de México, sino que afrontó la fuerte influencia francesa en la literatura mexicana que desdeñaba al indígena y sus raíces. Martí lleva a la novela de Jackson a otro nivel como traducción y obra de conciencia, ya que el indígena como tema social y simbólico, es asunto y hombre del presente y no del pasado.

Bibliografía

- Alcina Franch, José., et al. *Indianismo e Indigenismo en América*. Madrid: Alianza, 1990.
- Alemán, Jesse. "Historical Amnesia and the Vanishing Mestiza: The Problem of Race in *The Squatter and the Don* and *Ramona*." *Aztlán: A Journal of Chicano Studies* 27.1 (2002): 59-93.
- Altamirano, Ignacio Manuel. *Historia y Política De México (1821-1882)*. México D. F.: Empresas Editoriales, S. A., 1958.
- . *La Literatura Nacional: Revistas, Ensayos, Biografías y Prólogos*. Vol. I. México D. F.: Editorial Porrúa S. A., 1949.
- Azuela, Mariano. *Cien Años De Novela Mexicana*. México: Ediciones Botas, 1947.
- Banner, Stuart. *How the Indians Lost their Land: Law and Power on the Frontier*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- Banning, Evelyn I. *Helen Hunt Jackson*. New York: Vanguard Press, 1973.
- Berkhofer, Robert F. *The White Man's Indian: Images of the American Indian, from Columbus to the Present*. 1st Vintage Books ed. New York: Vintage Books, 1979.
- Bojórquez Urzais, Carlos E. "Indigenous Components in the Discourse of 'Nuestra América'." *Radical History Review* 89 (2004): 206-213.
- Brading, D. A. "Liberal Patriotism and Mexican Reforma." *Journal of Latin American Studies* 20.1 (1988): 27-48.
- Brushwood, John Stubbs. *The Romantic Novel in Mexico*. Columbia: University of Missouri Studies, 1954.
- Byers, John R. "The Indian Matter of Helen Hunt Jackson's 'Ramona': From Fact to Fiction." *American Indian Quarterly* 2.4 (1975-1976): 331-46.
- Callcott, Wilfrid Hardy. *Liberalism in Mexico: 1857-1929*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1965.
- Caudillo Félix, Gloria Alicia. *El indio en el ensayo mexicano*. 1st ed. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2000.

- Chávez, Denise. Introduction. *Ramona*. By Helen Hunt Jackson. New York: Modern Library, 2005.
- Chávez Chávez, Jorge. *Los indios en la formación de La identidad nacional mexicana*. Juárez, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2003.
- Dando-Collins, Stephen. *Standing Bear is a Person: The True Story of a Native American's Quest for Justice*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2004.
- Davis, Eugene Harold. "The History of Ideas in Latin America." *Latin American Research Review* 3.4 (1968): 23-44.
- Diccionario De La Literatura Cubana*. Ciudad de La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas, 1980.
- Du-Hart, Evelyn. "Development and Rural Rebellion: Pacification of the Yaquis in the Late Porfiriato." *The Hispanic American Historical Review* 54.1 (1974): 72-93.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. 1st ed. New York: Grove Press: Distributed by Publishers Group West, 2004.
- Fernández Retamar, Roberto. "Algunos usos de civilización y barbarie." *Revista Mexicana de Sociología* 51. 3 (1989): 291-325.
- . "Asimilar y Estimular." *Ensayos Sobre Arte y Literatura*. By José Martí. Ciudad de la Habana: Editorial Letras, 1979.
- . *Introducción a José Martí*. Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos: Casa de las Américas, 1978.
- . "Sobre Ramona De Helen Hunt Jackson y José Martí." *Melanges a la Memoire d'Andre Joucla-Ruau*. Ed. Jean Chalon, et al. Aix-en-Provence: Univ. de Provence, 1978. 699-705.
- Florescano, Enrique. *Imágenes de la patria a través de los siglos*. 1a ed. México, D.F.: Taurus, 2005.
- Fountain, Anne Owen. *José Martí and U.S. Writers*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2003.
- García Marruz, Fina and Cintio Vitier. "La prosa poemática en Martí." *Temas Martianos*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1981.
- . "Martí y el Teatro." *Temas Martianos*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1981.
- Gómez de Avellaneda y Arteaga, Gertrudis. *Guatimozin*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1979.

- González Peña, Carlos. *Historia de la literatura mexicana, desde los orígenes hasta nuestros días*. 9th ed. México: Editorial Porrúa, 1966.
- González, Manuel Pedro. *Antología crítica de José Martí*. México: Editorial Cultura, 1960.
- . *Trayectoria de la novela en México*. 1st ed. México: Ediciones Botas, 1951.
- Gutierrez-Jones, Carl Scott. *Rethinking the Borderlands between Chicano Culture and Legal Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Hale, Charles A. "José Maria Luis Mora and the Structure of Mexican Liberalism." *The Hispanic American Historical Review* 45. 2 (1965): 196-227.
- . *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.
- Herrera Franyutti, Alfonso. *Martí en México*. México, D. F.: Consejo Nacional Para La Cultura y Las Artes, 1996.
- Irwin, Robert Mckee. "Ramona and Postnationalist American Studies: On 'Our America' and the Mexican Borderlands." *American Quarterly* 55.4 (2003): 539-67.
- Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*. 1st ed. México, D.F.: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993.
- Jackson, Helen Hunt. *A Century of Dishonor; the Early Crusade for Indian Reform*. New York: Harper & Row, 1965.
- . *Glimpses of California and the Missions*. Boston: Little, Brown, & Company, 1902.
- . *The Indian Reform Letters of Helen Hunt Jackson, 1879-1885*. Ed. Valerie Sherer Mathes. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.
- . *Ramona : A Story*. Boston: Roberts Bros., 1887.
- . *Ramona : A Story*. Boston: Little, Brown and Company, 1900.
- Jacobs, Margaret D. "Mixed Bloods, Mestizas, and Pintos: Race, Gender, and Claims to Whiteness in Helen Hunt Jackson's *Ramona* and María Amparo Ruiz de Burton's *Who Would Have Thought It?*" *Digitalcommons@University of Nebraska-Lincoln* (2001): 212-231. Web. 01 07. 2008.
- Leal, Luis. *Jicotencal, Primera Novela Histórica En Castellano*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1960.
- Leal, Rine. *Teatro Mambí*. La Habana, Cuba: Editorial Letras Cubanas, 1978.

- Luis-Brown, Davis. "'White Slaves' and the 'Arrogant Mestiza': Reconfiguring Whiteness in *The Squatter and The Don* and *Ramona*." *American Literature* 69.4 (1997): 813-39.
- Lund, Joshua. "The Mestizo State: Colonization and Indianization in Liberal Mexico." *Publications of the Modern Language Association of America* 123. 5 (2008): 1418-33.
- Magallón, Mario A. "La América de Martí." *Panorama de Nuestra América: José Martí a cien años de Nuestra América*. México D. F.: Universidad Autónoma de México, 1993. 15-24.
- Martí, José. *Nuestra América: Edición Crítica*. 1st ed. La Habana: Centro de Estudios Martianos, 2000.
- . *Obras Completas*. 28 Tomos. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963- 1973.
- . *Obras Completas*. Vol. XIV. La Habana: Imprenta y Papelería de Rambla, Bouza y Compañía, 1915.
- Mathes, Valerie Sherer. *Helen Hunt Jackson and Her Indian Reform Legacy*. 1st ed. Austin: University of Texas Press, 1990.
- . "Helen Hunt Jackson as a Power Broker." *Between Indian and White Worlds : The Cultural Broker*. Ed. Margaret Connel Szasz. Norman: University of Oklahoma Press, 1994. 141-57.
- May, Antoinette. *Helen Hunt Jackson: A Lonely Voice of Conscience*. San Francisco, CA: Chronicle Books, 1987.
- Menegus, Margarita. *Los indios en la historia de México (Siglos XVI al XIX: Balance y Perspectivas)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Monroy, Douglas. *Rebirth Mexican Los Angeles from the Great Migration to the Great Depression*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- . *Thrown among Strangers : From Indians to Mexicans on the Landscape of Southern California, 1769-1900*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Monsiváis, Carlos. "Clasismo y novela en México." *Latin American Perspectives* 2.2 (1975): 164-79.
- Norman, Brian. "The Adressed and the Redressed: Helen Hunt Jackson's Protest Essay and the US Protest Novel Tradition." *Canadian Review of American Studies* 37.1 (2007): 111-34.
- Phillips, Kate. *Helen Hunt Jackson: A Literary Life*. Berkeley: University of California Press, 2003.

- Powell, T. G. "Mexican Intellectuals and the Indian Question, 1876-1911." *The Hispanic American Historical Review* 48.1 (1968): 19-36.
- Prucha, Francis Paul. *American Indian Treaties: The History of a Political Anomaly*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Ramirez, Karen E. *Reading Helen Hunt Jackson's Ramona*. Boise, Idaho: Boise State University, 2006.
- Ramona: A Story of Passion and Protest*. Written by Nancy Wilkman. Dir. Teya Ryan. Films for the Humanities and Sciences, 1995. Documentary.
- Ramos, J. L., et al. *El indio En La Prensa Nacional Mexicana Del Siglo XIX: Catálogo de Noticias*. 1a ed. México, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. México D. F.: Editorial Planeta Mexicana, 2002.
- Rodríguez, José Ignacio. "Las novelistas norteamericanas." *La Revista Ilustrada De Nueva York : History, Anthology, and Index of Literary Selections*. Ed. Vernon A. Chamberlin and Ivan A. Schulman. Columbia: University of Missouri Press, 1976.
- Rodríguez, Pedro Pablo. *De las dos Américas: (Aproximaciones Al Pensamiento Martiano)*. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos, 2002.
- Romanell, Patrick. *Making of the Mexican Mind; a Study in Recent Mexican Thought*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1952.
- Rosenthal, Debra J. *Race Mixture in Nineteenth-Century U.S. and Spanish American Fictions Gender, Culture, and Nation Building*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.
- Ruiz, Vicky L. "Latino History as United States History." *The Journal of American Historians* 93.3 (2006): 655-672.
- Salas, Marcela W. "El exilio Cubano del siglo XIX: La leyenda Negra y la figura del indio." *Recovering the U.S. Hispanic: Literary Heritage*. Vol. II. Ed. María Herrera Sobek and Virginia Sánchez Korrol, (Arte Público Press: Houston Tx, 2000) pp.203-17.
- Sayre, Gordon M. *The Indian Chief as Tragic Hero: Native Resistance and the Literatures of America, from Moctezuma to Tecumseh*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

Schulman, Ivan A. *Relecturas Martianas : Narración y Nación*. Amsterdam ; Atlanta, GA: Rodopi, 1994.

---. *Símbolo y Color en la obra de José Martí*. 2a ed. Madrid: Editorial Gredos, 1970.

Senier, Siobhan. *Voices of American Indian Assimilation and Resistance: Helen Hunt Jackson, Sarah Winnemucca, and Victoria Howard*. Norman: University of Oklahoma Press, 2001.

Sierra, Justo. *Evolución Política Del Pueblo Mexicano*. 2nd ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

“Simbolismo.” *Diccionario de la Real Academia Española*. 22th ed. 2001. Print

Sommer, Doris. *Foundational Fiction the National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Stabb, Martin S. “Indigenism and Racism in Mexican Thought: 1857-1911.” *Journal of Inter-American Studies* 1.4 (1959): 405-23.

---. “Martí and the Racists.” *Hispania* 40. 4 (1957): 434-9.

Suarez, Carmen León. *La Alegría De Traducir*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

Tickner, Lisa. *Gabriel Dante Rossetti*. London: Tate, 2003.

Venegas, Yolanda. “The Erotics of Racialization: Gender and Sexuality in the Making of California.” *Frontiers: A Journal of Women Studies* 25.3 (2004): 63-89.

Zea, Leopoldo. *El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. 1. ed. en un solo volumen] ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

Notas Finales

¹ El éxito cultivado por *Ramona* fue más allá del campo literario y turístico ya que en el siglo XX varios directores de cine llevaron esta historia a la pantalla grande y en años más reciente al mundo de las telenovelas en México.

² Esta cita textual en español proviene de nuestra traducción de la misma frase en inglés que aparece en el documental.

³ La Casa Editorial Appleton fue la encargada de publicar la primera edición de la traducción de Martí. La segunda aparece en 1889 y es publicada por J.F. Jens en México. Martí deseaba que su traducción despertara el interés del Partido Liberal y el diario *El Nacional* tal y como lo había hecho su traducción de *Misterio* del inglés Hugh Conway.

⁴ Ante su preocupación por una segunda invasión de los Estados Unidos, Martí sugiere a Manuel Mercado que promueva la novela como “‘‘Ramona, novela de asunto mexicano, &, &’’” (XX: 129). Todas las citas en el texto y notas referentes a la obra de Martí provienen de las *Obras Completas*, 28 tomos, La Habana, Editorial Nacional de Cubas, 1963-1973. Los números romanos remiten a los tomos y los arábigos a las páginas. En el caso de usar otras ediciones se citará textualmente.

⁵ El nombre utilizado por Jackson es Alessandro. Sin embargo, este trabajo empleará Alejandro a lo largo del texto por ser el nombre asignado por José Martí a este personaje en su traducción.

⁶ Monroy considera que *Ramona* contribuyó a propagar la idea de que el trato del indígena fue mejor bajo el sistema de misiones. Esto derivó, en la gran mayoría de los lectores anglosajones, en una idealización del pasado, y consecuentemente, en una fascinación por revivir ese pasado inexistente. Este efecto es más notable en el boom mercadotécnico producido con la publicación de *Ramona* y como el lector desarrolla una tendencia de asociar la novela con el nombre lugares históricos que se remontan a la época de las misiones y de Dones en California.

⁷ Doris Sommer ha propuesto la categoría de “Foundational Fiction” para novelas que aparecen en la segunda mitad del siglo XIX cuya trama gira alrededor de romances interraciales. Su función era la de consolidar la cohesión nacional. Rosenthal por su parte clasifica a *Ramona* y su traducción como “indigenista” comparándola con la estructura de otras novelas de la época. Sin embargo prescinde de las diferencias interpretativas que Martí da a la novela así como el seguimiento que el cubano dio a los temas relacionados con el indígena.

⁸ A diferencia de Jackson, Martí escribe sobre la situación del indígena en México y los Estados Unidos. Además Martí utiliza el nombre de etnias y alusiones a personajes indígenas del continente versus Jackson que se limita a sólo a la región norteamericana.

⁹ No hay vínculo que sugiera que la novela de Jackson tuvo un impacto directo en la aprobación de esta legislatura ni de que la autora norteamericana la hubiera favorecido. Aunque Jackson era una autora bastante conocida por los políticos de la época, su fallecimiento inmediatamente después de la publicación de *Ramona* hace difícil respaldar esta conjetura.

¹⁰ La meta esencial de las misiones era la conversión de la población indígena al catolicismo y la instrucción en labores “civilizadas” según la visión de la iglesia. Los misioneros debían de salvar almas y no explotar la mano de obra de sus nuevos conversos indígenas.

¹¹ La literatura producida sobre el indígena en Norteamérica alcanza una alta popularidad en el siglo XIX. El indígena también logra una transformación hacia finales de siglo al mostrarse con el “indio noble” y no como un “bárbaro.” Sin embargo ambos estereotipos prevalecen en la sociedad americana y un reflejo de este sentir se ve representado en los famosos espectáculos de Buffalo Bill.

¹² Esta obra aunque trata el tema indígena, su origen y autoría, aún sigue siendo debatida.

¹³ Este término utilizado por Joshua Lund es conflictivo ya que generaliza el trato que el gobierno de Díaz dio a la temática y problemática del indígena. La primera siempre y cuando estuviere relacionada con el pasado precolombino fue resaltada como cultura nacional. Sin embargo en la segunda no fue así ya que las comunidades indígenas sobre todo las del norte del país o del extremo de la península yucateca eran consideradas como elementos inertes por no someterse a los intereses liberales de la dictadura de Díaz.

Algunos grupos como los Yaqui y Mayo que resistieron el desplazamiento de sus territorios fueron extraditados por el gobierno a otros estados del país como esclavos para trabajar en la industria del henequén o en ingenios de azúcar.

¹⁴ Ver la nota escrita por Blanca Z. Baralt con motivo de la exposición de San Francisco y la nueva edición de *Ramona* en la edición citada textualmente.

¹⁵ Hemos mostrado algunos ejemplos del trato dado al indígena a través de la prensa mexicana. Sin ninguna duda la novela se encarga de transmitir una imagen distinta del indio si se le compara con el contexto histórico del México de aquel entonces.

¹⁶ Está comparación es interesante al utilizar el nombre de Juárez que como ya se ha visto es asociado constantemente con el concepto de libertad y resistencia. Este vínculo de ideas contrasta con la imagen del General norteamericano Zacarías Taylor figura importante en la guerra entre México y Los Estados Unidos que como ya se sabe termina con la pérdida de los territorios de la región sudoeste. Es Taylor conquistador mientras Juárez es libertador y alma de resistencia ante el invasor.

Apéndice 1. Personajes principales en la novela y traducción

Novela de Jackson

Traducción de Martí

Alessandro Assis.....	Alejandro Asís
Señorita Ramona/Majella.....	Señorita Ramona/Majella
Señora Ramona Ortegna	Señora Ramona Orteña
Francisco Ortegna.....	Francisco Orteña
Felipe.....	Felipe Gonzaga (Presunto Hermano de la Señorita Ramona)
Señora Moreno.....	Señora Moreno
Juan Can.....	Juan Can
Father Salvierderra.....	Padre Salvatierra
General Moreno.....	General Moreno (Esposo de la Señora Moreno)
Angus Phail.....	Angus Phail (Padre Biológico de la Señorita Ramona)
Margarita.....	Margarita (Criada de la Señora Moreno)
Father Peiry.....	Padre Peiry
Father Gaspara.....	Padre Gaspar
Pablo Assis.....	Pablo Asís(Padre de Alejandro)
Aunt Ri.....	Tía Ri
Jos.....	Jos